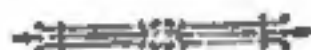


## ﴿ الجزء الثاني ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الادباء • وخلاصة المدققين الالباء والبلقاء • الذي عقم بعد  
نتاجه الزمن • وبخل بوجود مثله • ضمن • الممتاز في فنون الكلام بطول الباع الجلي  
الشيخ اسماعيل الكلبوي المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديقي  
تفقد هاته بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان



ولاجل اتمام الفوائد قد ملئ هامش بالمحاشيتين المفيدتين للمولى المرجاني والخطابي



تفيه

بقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى جعلت شرح الجلال  
فوق الصحيفة وحاشية الكلبوي تحتها مفصولا بينهما بمجدول وكذلك جعلت حاشية  
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخللخالي تحت مفصولا بينهما بمجدول

معارف نظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جاذي الاولى سنة ٣١٧  
و (١٣) ايلول سنة ٣١٥ تاريخي وخصتاه سن حازدر



درسمعات



١٣١٦

٢	استاد القديم الى الفاعل المختار عند قوله فهو علم وبيان الآمدى والجلال لله تعالى علم اسمعنا واما عقلا الغيب على قسمين	٥٤	العلم الحصولي قسمان اجمالي وتفصيلي ولا فرق بين الجوهر والعرض باعتبار قيامهما في الذهن
٣	للمتكلمين طريقان في الاستدلال اعم	٥٩	بيان قيام الممكنات بذاته تعالى الفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه
٧	الحكمة طريقان في اثبات علمه تعالى بذاته وغيره	٦٥	انتضاخان على قسمين اما حقيقيان او مشهوريان
٨	جواب المتكلمين عن تغيير علمه تعالى واحتياجه الى الالة ينو عنه تغييره واحتياجه وجواب المتكلمين الى الحكمة في اثبات علمه الى الجزئيات المنادية	٦٩	بيان كيفية العلم الاجمالي لله تعالى الى الممكنات عند الحكمة
١١	بيان علمه بجميع الموجودات والحدوثات والجزئيات والكلية	٧٠	مراتب العلم التفصيل اربعة وبيان كيفية العلم التفصيلي لله تعالى الى الممكنات عند الحكمة
١٢	علم ثلاثة مذاهب والمعلوم منعبان	٧٦	قال المصنف قد رعى على جميع الممكنات معنى الشيء عند الاشاعة والمعرفة احتياج الوجود في حال بقائه وعدمه الى الالة
١٥	بيان ما يقتضيه الشخص عن سائر الاشخاص ويبين ما يدرك بالقل والميدرك بالخيال	٨١	مدق الشرطية الزومية لا يتوقف على مدق طرفيها
١٨	بيان طريق علمه في البصرات والسموعات ويبين عملية الشوق في حقه تعالى	٨٣	استدلال المتكلمين على اصل القدرة
٢٠	اثبات القوة الجسمانية في النفس	٨٦	تقرير الدليل لقدرة منه تعالى
٢٥	ان علمه تعالى صور مجردة غير قائم بشيء على منعبين اخر	٩٤	قال المصنف انه تعالى مراد لجميع الكائنات وبيان اسم الفاعل حقيقي في الماضي والحاضر وعجز في المستقبل ومقدوراته تعالى غير متناهية
٢٨	ان علمه تعالى دفين بالاشياء	٩٥	والدليل على اصل الارادة وعلى ثبوت شمولها وبيان المذاهب في الارادة
٣٠	المراد بالمبدئية الخصوصية مع الذات وهي عين ذاته	١٠١	الفرق بين الاختيار والارادة
٣٢	الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضورى	١٠٤	بيان وضوء الكفر كفر
٤٦	للاختيار معنيان اعم واخص		
٥١	الله موجه بالنظر الى صفاته عند المتكلمين		

١٣٠	تفصيل معنى التمسك بالحكم	١٩٠	بيان فرضية علم الكلام في وقت
١٣٤	إذا استشعر المنع المعارضة يمنع		دون وقت
١٣٦	العدد هل يتركب من الأعداد	١٩١	الاختلاف في أول ما يجب على المكلف
	التي تحت أم الوحدات	١٩٢	التصديق له خسة معان البعد مختار
١٤٠	تعريف الصحيح للعدد		في ضله ومضطر في إرادته ومشيته
١٤١	المركب من الوجود والمعدوم		عند الإشاعة
١٤٨	أثبت علم الله تعالى بالاشياء واحد	١٩٣	الإرادة الجزئية عبارة عن صرف
	بسيط أم مجمل		الإرادة الكلية
١٤٩	معلومات الله تعالى غير متناهية	١٩٥	الإيمان الظاهري والكامل والحقيقي
١٥٠	بيان كيفية نفي المتكلمين الوجود	١٩٧	معنى النزاع اللفظي الأول في تحرير
	الذهني		أول ما يجب على المكلف
١٥٨	عدم التميز بالفعل لا يقتضي عدم	١٩٨	صح التكليف بالشروط والكل
	الوجود		بدون التكليف بالشروط والجزء
١٦٥	وعلى أن العالم قابل للفناء الفناء		وعدهما
	على ثلاثة معان	٢٠٠	الواسطة في المروض والواسطة
١٦٩	القابل للفناء وعدم القابل له وبيان		في الثبوت
	أن صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال	٢٠١	يحصل المعرفة بالنظر
	وحقيقة في الحال	٢٠٢	الفرق بين الوجوب عنه وعليه
١٧٢	وعلى أن النظر في معرفة الله تعالى		ومنى التوليد
	واجب شرعا تعريف الفكر	٢١٣	اللازم على ثلاثة أقسام الفرق
	والنظر ديكر جواز الاستدلال		بين اللازم منه وله
	بالادلة المتعددة على مطلوب واحد	٢١٤	برهان تنال الآتات
١٧٣	هل يمكن معرفة الله تعالى بالكائنات	٢١٥	تحقيق وجود التوقف وعدمه
١٧٤	تحقيق أجزاء الماهية العقلية افادة		في حدوث الممكن بين المذاهب
	الرسم الكنه فيما كان الكنه لازما	٢١٨	وفي افادة النظر العلم ثلاثة مذاهب
	لرسم والتركب العقلي ليس يستلزم	٢١٩	المراد بهوية الإنسان
	لتركب انطارجي	٢٢٩	جواز التأثير في القديم التأثير له معنيان
١٧٧	قال الصديق الأكبر المعجز عن درك	٢٢٢	وجود الموجود هل هو عينه
	الإدراك الخ. آ. مر. حيث		أو غيره ووجوب الوجود
١٨١	معنى الوجوب العقلي وبيان مقدسه	٢٣٣	الوجود وصف حقيقي أو اعتباري
	الواجب المطلق والمقيد وبيان		لزوم القول بالوجودي من حيث
	الفرق بين الدليل العقلي والعقلي		لا يشعرون لنفيه
١٨٨	بيان المذاهب في معرفة الله تعالى		

عن قول الحكماء الواحد لا يصدر  
عنه الخ

- ٢٧٠ المعتزلة تنفي صفات الله تعالى  
٢٧٤ كون القياس الفقهي مفيد لليقين  
٢٧٥ كون الاستثناء مفيد للحكم بالاثبات  
عند الشافعي ولا يكون مفيد للحكم  
بالانبات والنفي عند الحنفية كون  
المحل المشخص مع العرض المشخص  
متباينين  
٢٧٨ ومع عرض مامن الاغراض ليسا  
بمتباينين  
٢٧٩ انما اعتبر المنطقيون العلاقة المشعور  
بها في الزومية وعدمها في الاتفاقية  
٢٨٠ تعريف الفيران التعريفات للماهية  
المطابقة  
٢٨١ كون التعريف للماهية انما يجب  
في الحد التام لاني غيره القاعدة  
المشهورة عند الحكماء ثابت  
قدمه امتنع عدمه  
٢٨٣ صفات الله تعالى على ثلاثة اقسام  
استلزام الدوام للزوم عند الحكماء  
وعدمه عند المتكلمين  
٢٨٤ مشخصات المحل من المرض  
عند الحكماء لا عند المتكلمين  
المشكرين لذلك  
٢٨٧ التضادان الحقيقيان كون التقييد  
داخلا والقييد خارجا  
٢٨٨ الاتسكاك العقلي والوجودي  
٢٩٢ وجود الصفات الفعلية لله تعالى  
في الخارج وعدمه فيه  
٢٩٨ استدلال المعتزلة على نفي صفات  
الله تعالى والوجه في تكفير النصارى  
والاقيام الثلاثة

- ٢٣٨ لفظ الوجودي حقيقة ام مجازي  
٢٣٩ الفرق بين وجود الله تعالى ووجود  
الممكن  
٢٤١ تمثيل وجود الله تعالى ووجود  
الممكن وتفصيل بحث الوجود  
الوجود الخاص والمطلق والوجود  
من العقولات الثابتة الماهية  
بمعمولة او غير معمولة  
٢٤٥ الفرق بين الفاعل والقابل والذاتيات  
بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة  
الى لوازمها  
٢٤٦ لا خالق سواه  
٢٤٨ الفرق بين القدرة والقوة  
٢٤٩ تحقيق مذهب الاشعري المشتقات  
تستند حقيقة الى ما قامت به لالي  
من اوجدتها  
٢٥١ التصرف في لفظ الظاهر ولفظ  
ظاهر مذهب مشهور للحكماء  
٢٥٣ مذهب تحقيق للحكماء  
٢٥٦ الطاعون من افعال الجن الفرق  
بين القدرة والعلم والارادة الفرق  
بين الخلق والكسب على مذهب  
الاشعري والقاضي  
٢٥٧ الله متصفا بجميع صفات الكمال  
ومتزها عن سمات النقص  
٢٥٩ الوحدة تستعمل للمثنين  
٢٦١ مذهب الاشعري في صفات الله  
تعالى بيان معنى الغير  
٢٦٢ المذهب الظاهر والباطن للمعتزلة  
في صفات الله تعالى استدلال الحكماء  
والمعتزلة على نفي الغيرية واثبات  
العينية في صفات الله تعالى  
٢٦٤ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه  
الا الواحد واقوى ادلتهم الجواب



يا عليم علما من علمك  
وفننا من اسراركن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

( فهو عالم ) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

( قوله فهو عالم ) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنته المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بينا وبين المعتزلة النافين للصفات وقاء التفريع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فلقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنته المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشيء واحد بدون المظن ولان ما تضمنته المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد ( قوله اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة ) الآية الغيب ما لم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء في تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او يمكنه موجودا او معدوما او محتتما معلوماه تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوماه تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا مبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شيء بالاختيار

( قوله اما سمعا الخ ) ايراد الدليل السمي في هذه المسئلة مع توقف اثبات الشرع على شعول العلم وصوم القدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اوردوه من الدلائل العقلية وتأكيده واقادة كمال الوثوق والاعتماد عليه ( قوله عالم الغيب ) اي ما لا يناله الحس ولا يقتضيه الضرورة والشهادة اي الاشياء التي ليست كذلك او الفائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام في كلتا الكلمتين للاستغراق لعدم اليهود واقضاء المقام على ما لا يخفى على اولي

الافهام (قوله تدل على الخ) فان من تأمل في الآفاق والافاق وتفكر في آياتها من ارتباط العلويات ودوران الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب ٣ واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتنفيذ الخلقة

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الخالق

كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختصار في الدليل السمي هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شيء عليم مع ان الاستفراق مصرح به فيها لان الشيء في صرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على ما يعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا تنضم الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار الى شارح المقاصد واقتصر في الدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا (قوله فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (قوله ومن تفكر في بدائع الآيات) السماوية والارضية من خلق الافلاك والناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذارق الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجررات كما قال الله تعالى ﴿ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون﴾ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه﴾ اي القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كافي اليضاوي (قوله الحق) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخيرة المذكورة في الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

وتسديد الفطرة وما يترتب اليه من انعام التداير وامضاء التقادير وخلق الحيوان وتركيب مفاسلهما وما ينوط به من مصالحها وما صرفه من الارتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقويها اختيارا وطبعا وما اعطاه ما يناسب حاله شخصا ونوما قائلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ربنا ما خلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيلها الدفاتر والاقلام ويعجز عن تصويره العقول والافهام على ما يشهد بتفاصيله علم الهيئة وفن التشريح وحصل له علم ضروري بان صانعه عالم قادر حي تام العلم كامل القدرة باهر الحكمة (قوله في الآفاق وفي انفسهم) اشارة الى ان المراد من الآيات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحدته وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بعد النظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليه اكثر المفسرين واختاره الشيخ

الرئيس وحجة الاسلام الفزالي وبعضهم على ان المراد فتح نواحي مكة من البلدان والقرى وفتحها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرسالة واختاره ابن الخطيب في كتاب الاربعين


(قوله ولا يرد) نقض اجمالي حاشه ان اتقان الفعل لودل على علم فاعله لدل على كون النحل طائفة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولامع جريان الدليل في النحل لان هذه الافعال ليست لها ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفي الفعل عن غيره تعالى فالعمدة هي الوجه الثاني وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه في النحل وغيرها وتجويز علمها بما يصدر منها من الافعال المتقنة (قوله من بيوت النحل) فانها تبنيها على اوسع الاشكال مدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المصنعات على ماقرر في علم الهندسة والمقالة من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالآلات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحمونه واذا ماتت نحلة في الكوريات بادروا الى اخراجها ولم يهدلوا فيها ولو هلك رئيسها تسارع عليها الكدلان وانحل امرها وتفرق جمعها ولو ظهر بينها رتيبان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدها او يطرد منها ثم انها اذا تفرقت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي واستعملوا آلات الموسيقى فتعود الى وكرها بواسطة تلك الاطنان وامثال ذلك من العجائب الصادرة منها (قوله وغيرها الخ) الضمير اما للبيوت او للنحل ومن مثل غيرها النمل على ما يعرفه  المراقبون لاحوالها المقتنون لمطالعة

افعالها قالوا احوال النمل اطرف من احوال النحل في حسن قيامه بمصالحه واعتناءه في بناء المسكن وتحصيل الرزق وبقاء النوع وحفظ النسل فانها تبني منازلها بحفر الارض ويراعي فيها منافعها وتلاحظ مرافقها فاذا تهدمت بمصادمة شيء شرعت في تعميرها

ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجبية متقنة كانشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لاتصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد الظاهر على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالترديد بان يقال ان اريد الانشظام والاحكام من كل وجه بحيث لا يخلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطالبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكل منها فظواهر انها ليست كذلك بل الدنيا طائفة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حيث يجرى في مثل بيوت النحل

واعادتها بسرعة واقدام وغيره لا يشاهد مثلها في بني البشر وانما تتم في تحصيل اسباب المعاش (والنكبات) فابة الاهتمام مع محاسبة المسائل منها فيه والتردد لاعلى وجهه ومؤاخذته على ذلك ثم انها تصيد دويبة تتولد منها شيء شبيه بالعسل في طعمه وتقنيها في منزلها كالتقنا البقر والمز ليرفق في معاشها ثم انها ربما يحارب جمع منها يجمع آخر وتستعمل في محارباتها ما يستعمله الدول المتحدة من الانسان من تعيين موضع الحاربة وحفظ المعاهدة والمشاركة والمصالحة وتبعية العساكر ووضعها على الاصول المراعاة في بني آدم على شكل مربع وهيئة يقتضيها الحالة ثم يهاجم بعضها على بعض بكمال المصاربة والتهور والشدة ثم اذا عشى الليل انصرف كل منها الى جانبها واشتغلت بجمع الموتى ومداراة الجرحى بكل وجه وتدور في اطراف الاموات كأنها تجدد الماتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتجسها في منازلهم تستخدمها في تربية بيضها وفراخها ثم انها اذا باضت يكون منها من يبيضها على وضع الحمل كالقسيبة فاذا اخرجت فراخها بقي مدة لا تتحرك فتقوم بتربيتها صنف العملة منهم اذ انهم نشوها وتجعلها في كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببيض النمل ويستكفل في تربيتها العملة والاسارى فتارة تسميها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها في البيوت حفظا لها من سوء تأثير الهواء وغير ذلك صنع الله الذي اتقن كل شيء واعطى كل شيء خلقه ثم هدى



(قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في انفسها فهمته ومن اقامها المعجزة انه تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والمقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الابالآت والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها  للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والخمس ولا يقع

بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المادورات وسائر المضامات على ماقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينه وبين ناس نافذ الحكم بحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا نفرت على وكرها وذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الحالات تعود الى اوكرها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها المراقبون لها الحافظون اياها (قوله بجميع المعلومات) اي بجميع ما من شأنه المعلومات او بجميع المفهومات (قوله اما علمه تعالى بغيره) اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق عن دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة

على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه

والمنكبوت لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يمتنع عن صنعها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرج كالمدورات وهي اوسع من المربعات وسائر المضامات وكذا آحاد النحل مطيعة لاميرهم كالاطاعة وبيوت المنكبوت تسبح تسبح عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون طائفة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انشاء الشق الاول فاورد النقض بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لماصح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتفاقا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الابداع والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حلا للايجاب على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كما رسل الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبمد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في نملة سايمان عليه السلام وهدده وامثاله (قوله بجميع المعلومات) اي الماهيات التي من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية فبانيات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها اما ذاته كما زعم البعض او الجزئيات المادية كما زعم البعض الآخر هذا ان حصل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حصل على معنى ما يطاق عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان رد من زعم انه لا يعلم المجموع ان غير انتهى ايضا وهو الانبى بهذا المقام (قوله فلما سبق من دلالة الافعال) يعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلمها بحيث لا يعزب عن علمه مقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما

والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبما قررنا ظهوره لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه بجميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به



اذ لا بد في الایجاد الاختیاری ان يكون الموجد معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والایجاد وبعد الوجود معلوما للموجد بالطريق الاولی مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقض عند القطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافصال المتقنة على العلم بها وهي بعض المعلومات لاجمعها لا يقال قطي هذا يقبته علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واماعلمه بذاته لانا نقول لما كان الافصال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المفارقة بينهما فكون الشيء مما يصح ان يكون طالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدرك ان المفارقة الاعتبارية كافية بقى كلامه هو انه لم يتعرض بالدليل السمي اعني الآية السابقة وهنا اكتفاء بذكره قياسا لانه كادل على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالل دليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على ما عرفت وما قيل التصديق بحقيقة الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفة على العلم والقدرة فانباتهما وانبات ما يتوقف عليه الارسال من غيرها بالدليل السمي دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ما اخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفازاتي في شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواضع دليلا سميا لانبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفازاتي في اصل العلم والقدرة وخافه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدلل فيهما بالدليل السمي والعقلي فالظاهر انه مبني على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسبجه من الشارح في بحث القدرة ان انباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم بوجوب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتعا فاللائق ان يورد الدليل السمي في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة لا في اصلها ولا في شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلي ليعتد به للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل ( قوله واماعلمه بذاته ) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد الدليل الاتي فالحكم بانه هو الذي يعلمه يكفي في تصور بوجهما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيد لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات فالتنهج الملائم ما فعله القوم من انه لما كفي المفارقة الاعتبارية في الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بانه

( قوله وهذا الخ ) يعني استلزام العلم بشئ العلم بأنه هو الذي يعلم به مما اتفق فيه الطائفتان وصرح به الشيخان ويشهده  
الفطرة السليمة وقيل شمول العلم ( قوله اثبتوا علمه بوجه آخر الخ ) لان النظر في الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى  
ليس فيه سبحانه حيثية قط سوى حيثية ﴿ ٧ ﴾ الوجود فهو الظهور والنور فذاته ظاهر لذاته بذاته فلا يتصور ان يخرج

عن علمه شئ من العلويات  
والسفليات والكليات  
والجزئيات والالطرق  
على ذاته الكثرة وانثلثت  
الوحدة وكذلك الشان  
في عموم القدرة وشمول  
الايجاد والخلق وذلك  
بديهي اولى في نظر الحكميم  
وصاحب العقل الخفيف  
والرأى المستقيم

كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد  
صرح به ابو علي وابونصر منهم ويشهده الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام  
والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا  
( قوله وهذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان للحكماء في اثبات علمه تعالى بذاته  
وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولاه علمه بغيره بالايجاد  
الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون  
عليهم بان الايجاد الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم  
فان مآله الى الايجاب كايجاب النار الحرارة وتانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد  
اولاهم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم كما صرح بعض المحققين  
فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره اوالى الاستلزام المذكور ( قوله  
هذا هو النهج الملايم لهذا المقام ) اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف  
المسند للحصر اي لا الطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار  
وان خص المقام بمقام اثباته في كتب المتكلمين وحل تعريف المسند اليه على حصره  
في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملازمة  
لمقام اثبات العلم بذاته وبغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملازمة لمقام اثباته  
في كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء  
في هذا الطريق ايضا اذ لا بأس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ  
كما لا يخفى ( قوله بنهج آخر الخ ) غير النهج السابق من طريقهم كما عرفت وذلك  
النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اي الهوى من كل وجه بمعنى انه  
غير مشتمل عليها كالاكسار ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد  
كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال  
هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان التعقل  
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد انما بذاته وهو حاصل  
في ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه  
تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم وفيه

( قوله فانه يعلم انه هو  
الذي يعلمه ) يعني ان العلم  
بالشئ يستلزم كون العالم  
بذلك الشئ عالما بانه هو  
الذي يعلم ذلك الشئ  
والعلم بانه هو الذي يعلم  
ذلك الشئ علم له بذاته  
وبكونه عالما بذلك الشئ  
على ما يشهده الفطرة  
السليمة ( قوله وهذا مما  
وافق الخ ) اي كون العلم  
بالشئ مستلزما لكون  
العالم به عالما بانه هو الذي  
يعلم ذلك الشئ مما وافق  
فيه الفلاسفة مع المتكلمين

وصرح به الشيخان ايضا ويشهده الفطرة السليمة ( قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام ) اي الطريق  
الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما بغيره هو الطريق الملايم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع  
المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التي سلكوها

( قوله واشتهر عنهم الخ ) مخالف لما صرح به في الشفاء وكتاب التعليقات وتصانيف الفساراني وغير ذلك ( قوله ان هذه السبابة الخ ) يعني ما ذكره الشيخ في الاشارات بقوله واجب الوجود ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان قال صاحب المحاكات والحاصل ان الموجودات في الازل لا بد ان يكون معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات ( قوله وذلك لان الحكم الخ ) واجاب عنه صاحب المحاكات بان هذا انما يرد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئ المتغير انما يكون متغيرا بما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية

( قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات ) بالوجه الجزئي **أ** بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر

واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قل في شرح الاشارات ه واعلم ان هذه السبابة تشبه سبابة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام نمارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلمة بوجه العلم بالمعول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواحد بالكل وان كان كليا

ابحاث طوبى ( قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية ) اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتقة عليها كالا جسام عنصرية كانت او فلكية او لا كدوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بمحدثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم وبلم انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقض في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها او لا واما الثاني فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات المقول كافي شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور

في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدم انتهى وحصل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه قوله واعلم ان هذه السبابة تشبه سبابة الفقهاء الى قوله كالحواص وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكات عن هذا الاعتراض ان هذا السؤال وارد على ما فهمه

لا على ما حققناه فان العلم بالجزئ المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه ( ك )

المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها بالنسبة الى الواجب عز اسمه الغنى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد مطلوباته تعالى في كل وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يفسد فيه الاوهام انتهى

وكان الجزئي المتغير من حلة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون علما به لاحالة فالقول  
بانه لا يجوز ان يكون علما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك  
الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يحرم

كايتوقف عليها العلم بالمشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئي  
فلعل مرادهم بالمشكلة اعم من المشكلة بالذات كالأجسام او بالعرض كعوارضها  
التي من جعلها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال القديمة المتغيرة المتغيرة للافلاك على زعمهم  
ولاسائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان التكل في التحقيق هو الهيئة  
الحاصلة من جهة الاحاطة سواء بالاحاطة او بالاحتياط فان غاية ان يكون لكل من الاحاط  
والاحتياط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال مشكلة حقيقة ادريس للهيئة الحاصلة بالاحتياط  
هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واحاط اشكلمون عن الاول بان التغير الامم  
ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محصورة  
او صفة حقيقية ذات اضافة فلي الاول بتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني  
تغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري  
وهو جائز وعن اثنى بان ادراك المتشكك انما يحتاج الى آلة جسمانية اذ كان العلم  
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون  
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها  
في الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسوعات الجزئية  
الجزئية بصفة السمع لكن الاشعري ارجعها الى صفة العلم (قوله وهذا دأب  
الفقهاء) اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدنا من ان ادلتهم  
ادلة تقنية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لنسخ  
منهما فذلك التخصيص حكم يحتاج حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه فاما ان  
يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض  
مجاريه لما في البعض انما يمكن في الادلة التقنية القابلة للنسخ والتخصيص دون  
الادلة التقنية هو اعلم اه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون  
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير  
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر  
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعتصر  
عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه  
لا على مراد الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان  
ذلك العلم زمانيا اي محصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان  
وعدمه في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون  
الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج

ممنوع بل انما هو بالقياس  
الينا لا بالنسبة الى الواجب  
عزاسمه (قوله تخصيص لذلك  
الحكم الخ) ممنوع لان يجب  
العلم بالعلم بالعلم بالمولود يد  
على احاطته تعالى بجميع  
المعلومات من الجزئيات  
والكليات على ما هي عليها  
واما كون العلم بها جزئيا  
او كليا او لا هذا او لا ذاك  
فامر آخر موكل الى برهان  
آخر ووجب ان لا يكون  
علمه زمانيا تنزيها له عن  
التغير لا يقتضي تخصيص



مجرهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي

عنه في زمان كذا يصده بالحل الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى اولا وابدا فلاحال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان الثلاث باصولهم نفي العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولالا استلزام الاول تغير العلم والثاني الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام ففي هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفي العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا ينافي قولهم ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في العلم بالحصولي الارتسائي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصولا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب فيلزم انقسام المجرّد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم استفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورد بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسبجي جوابه ( قوله فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب ) اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على وجه جزئي يعني ان الناظرين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اختوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحدث المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به كافي اثبات الشيء بدليله الذي المشاهد فيقتضي دليلهم المذكور ان يكون كل جزئي معلوماه تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئي ايضا فلا تخصيص للدليل ولا مقتضاء في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تخصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملا حظة قيد

الحكم الكلي ( قوله فالصواب الخ ) هذا البيان نظرا ان الفلاسفة يقولون بنفي العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخروج العلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلي لا يكون تخصيصا له لانه يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به نظرا اما اولا فلان نسبة نفي العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانيا فلان قوله لا يمكن الا بالآلات الخ في حيز المنع واما ثالثا فلان التخصيص عن الحكم الكلي باق كما كان لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يقتضي العلم بالجزئيات فالقول بانه لا يمكن ادراكها الا بالآلات تخصيص فلا فرق بين

متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلنا حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو العقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق العقل لم يكن

الحديثة اى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة من حيث انها متغيرة ومشكلة فيكون نقيا لبعض انحاء العلوم لا انبائا فجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح ( قوله وما يجري مجريها ) في كونها آلة جسمانية مستحبة في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولافلان النفس الناطقة المجردة هي قبل انصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نقي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير المحال في حقه تعالى وعلى نقي العلم بالتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية وامانا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس وما يجري مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجود كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا سبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصله تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كل وجزئي معلوم له تعالى بكل علم كلي وجزئي ( قوله قلنا حاصل مذهب الفلاسفة ) اى على توجبه الحق الطامس كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو العقل اى يعلم شئيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الدهن ولنا كان تلك الصورة كلية ولا تغلب جزئية مالم يبصر وكذا الكلام في المسحوبات والمشعومات وسائر المحسوسات لا بطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس فاحدى الحواس فانه طريق صحيح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله العلم الشئيه بالتخيل كما يصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية بالاستحالة مسامحة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشئيه بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابليته للتكرر فالاستحالة ظاهرة المنع لما صرقت ( قوله فلا يعزب عن علمه تعالى ) العزوب بضم العين المهمة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة الحبة الصغيرة وما يطير في شعاع الشمس من القبار وفي هذا الاقبال ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى اذ فائتها ان يكون كل شيء معلوما له تعالى لاملوما بكل علم كلي وجزئي فن ابن تكفيرهم

الصواب وغيره ( قوله قلنا  
حاصل مذهب الخ ) حاصله ان  
الحكم كلي وان تخصيصه ليس  
مذهبا لهم وانه لا معارض  
يقضى تخصيص هذا الحكم  
الكلي وعدم العلم بالجزئيات  
على وجه جزئي لا يقتضى  
عدم العلم بها من حيث انها  
متغيرة فتشيع المشنعين  
ساقط عنهم وانما انبث  
من نصب

ذلك العلم ما ساء من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه العقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير مع ما قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

( قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره ) جواب - زوال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا المعلوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اهم من المتغير والمتشكل فاذا تقوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم ان العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثير وبواسطة التعريف قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثير وعدم قابليتها صمدان للعلم في التحقيق لا للمعلوم ولما قالواهما من المقولات الثابتة في التحقيق فليقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق العقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الحرفي الحاصل لما دونه تعالى لا في المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى يزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والثكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلطة الممكنات المادية حصوليا لاحضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ما يشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بسلطة الماديات والتعبريات - حضوريا كون صورها المرتفعة في العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كعلومنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لامناها وشبهها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعلومات في الخارج كالمقاء فلو كان المعلوم هو

المتعصين عليهم ( قوله يدركه هو تعالى على وجه العقل الخ ) هذا على تقدير ان يكون علمه حصوليا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من التحويرين فلا والحق ان علمه تعالى لما ان لا يتصف بالجزئية لا يتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها ولا يخرج عن علمه متقال ذرة ولا يفوت عن ادراكه مقدار حبة ( قوله صفتان للعلم الخ ) يعنى الصورة الحاصلة من حيث هي فان اطلاق العلم عليها شائع في مقالة الاعيان الخارجية وهي المتصف بالكلية والجزئية لا العلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتسفة بالموارض الذهنية فانها من هذه الجبئية من الصفات الخارجية ولا يتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعرضهما نفس الشيء من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم  
فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من  
ان الشخص الذي يختار به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام

الامر الخارجي لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد  
المتضامين اعني العلية بدون الآخر وهو الملوية ولذا تنعوا على ابي هاشم  
حيث اثبت عامسا بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا  
لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهب مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن  
عمرو علم عمرو وههنا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم  
متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني  
والخارجي كما يقول الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيعان ابن سينا  
والشهاب السمروردي المقتول فالكلية والجريئة على هذا التحقيق صفتان  
للمعلوم لا للعلم لا قطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة  
بالشخصات الذهنية فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا  
بعد تجريدها عن تلك الشخصات على ما حققوا واذا كانتا صفتين للمعلوم  
لا للعلم في التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة الكلية  
فهي بعد تجريدها عن الشخصات الذهنية قابلة لتكثر بخلاف الصورة الجزئية  
فكيف يكون احدي الصورتين عين الاخرى فليزيم ذلك في التحقيق وان لم يلزم  
في المشهور ولا يخلص عن هذا الاشكال القوي الا بان يقال اشار الشارح في حاشية  
التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر التركة بمطابقة  
الصورة لماي ظله كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالعلم على كثيرين كانتا صفتين  
للمعلوم قللمهم فسروها بالاول ولوسلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك  
المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لم يلزمهم  
ذلك في الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما  
الكفر هو الالتزام اي الحكم بالشيء مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول الشارح فيما بعد  
لو قالوا انه تعالى لا يعلم الى آخر اي لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لا لزوما من غير  
علم بالزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء  
الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثالثا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم في  
التحقيق فنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما  
لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل جزئي حقيقي له نوع  
فيذكر بطريق العقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (قوله وكذا  
من شنع عليهم الخ) اي حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم في ذلك  
الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المتشنع من ان الشخص

(قوله بناء على ما اشتهر  
بين المتأخرين) الى قوله امر  
داخل في قوام الشخص  
فعلى هذا يكون ذوات  
الاشخاص مختلفة بالحقيقة  
المتشخصة بكل منها قادرا كما  
يحققها وذواتها لا يتأني  
الامارات تلك الشخصات  
الداخلية فيها وتلك  
الشخصات في الماديات  
تكون مادية لا محالة ضرورة  
امتناع كون المحركات  
المدركة بالعقل مميزة للماديات  
المحسوسة باحدى الحواس  
ولما لم يكن لها ماهيات كلية  
فلا يمكن ادراكها بطريق  
العقل فليزيم ان لا يحصل  
العلم بها للمبادئ العالية  
المنزهة عن المادة وشواشبها  
وهذا منشأ التشنيع على  
الحكماء بانهم ينفون علم  
الواجب بالجزئيات المادية  
ومرادهم رحمه الله من ابتناء  
هذا الحمل على ما اشتهر  
من كون الشخص جزء  
الشخص وماديا وغير ذي  
نوع هو ان الحاملين  
لكلامهم على عدم علمه  
تعالى ببعض المعلومات  
جعلوا هذا القول الذي



الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالتشخص شخص لانواع له

اي الشخص الذي به يمتاز الشخص المميز من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل في قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكل والجزئي لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال عما هو فانها مختصة بالكيانات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء آخر نسميه بالتشخص وذلك الشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيقى لانواع له والا لاحتاج في وجوده الى شخص آخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا قيد الكل بالكل لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يحصل جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال في حاشية التحرير المتأخرون حسبوا ان الشخص امر زائد على الماهية النوعية بسببه الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجزئية كذلك النوع يصير بدخول الشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص محتاجة بالحقيقة المختصة بكل منها اي بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ماهو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادئ الماهية وهذا منشا التشكيك على الحكماء بانهم يقولون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يمتدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدءا لا تار يصير به مختارا عن غيره فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متبايران بالاعتبار كما يصح عليه الفلأبى وغيره فكما ان وجوده مقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من الشخص لانواع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات المشرقة حتى قال في التعاليم الاول لا يستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية ( قوله وحينئذ فالتشخص شخص لانواع له ) يعني حين ما كان الشخص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات المادية المشتملة عليه مطلوبة بالكلية بطريق العقل لان الشخص الذي هو جزء الشخص شخص لانواع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا

اشتهر منهم سببا لهذا  
الحل لان هذا الحل  
منهم يتوقف على هذا  
القول بخصوصه كما زعمه  
بعض الناظرين ( قوله  
فالتشخص شخص لا  
نوع له ) اذ لو كان له نوع  
كان امتيازه عن سائر  
الشخصات بتشخص  
آخر فذلك الآخر يمتاز  
ايضا بآخر وهكذا فيدور  
او يتسلسل

اذالمميز عن سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة  
 متشخص آخر قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال  
 على كونه شخصا لا نوع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا  
 والتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم نجه على الشارح ان التشنيع المذكور  
 لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي مجرد كونه شخصا لا نوع له وان كان  
 خارجا والطاهر من المبني عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما قيل المراد مجرد  
 المشائية لا الاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه في حاشية التجريد لا عن كلامه ههنا  
 ويمكن دفعه بان المبني على ما اشهر هو التشنيع المعتد به الناشئ عن احتمال ذهب اليه  
 طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس بناء الحمل والتشنيع  
 على ما اشهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان من جهة المعلومات  
 ما هو جزئي حقيقي مادي لا نوع له اعم من ان يكون داخلا في القوام او خارجا كما يدل  
 عليه جوابه الآتي فان حاصل التشنيع ان من جهة المعلومات ما هو جزئي حقيقي  
 لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا ويدل عليه ما اشهر لان الدال  
 على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق  
 التعقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق  
 التعقل فله نوع او جزئي غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون  
 ذلك الشخص ولا الشخص المشتمل عليه معلوما بالكنهه بطريق التعقل فيلزمهم  
 في العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امرا  
 داخلا في قوامه مسمى بالشخص فان ذلك الانيات باطل بالدليل الذي اقاموه على  
 بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والموارض المختصة به وهو  
 انه لو كان المعارض جزءا من الشخص لم يصح حل الماهية على افرادها ضرورة  
 ان الضحك والاسنان مثلا متباينان فيكون كل منهما مابيا للمجموع المركب منهما  
 بل يكون الحمل في الحقيقة حملا للجزء على الكل المتمايزين بحسب الخارج وذلك  
 باطل قطعا بل الشخص معروض تلك المعارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال  
 كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لا ينتونه اصلا  
 لا داخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالمعارض الخارجية  
 كالكيف وانكم والايين وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع  
 واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شأنه  
 ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى  
 الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كاسبق منه وقد قرر عندهم  
 انه مامن كلي الا وهو نوع لما تحته من الحصص واما الثاني فلانه عند الحكماء معقول  
 فان لا يحاذي به امر في الخارج فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج

(قوله بحسب النظر الجلي الخ) وذلك لان اختصاص كل شخص بموارض حاله مسوق بامتيازه عن صاحبه والا لم يختص فرد بموارض مخصوصة وفرد آخر بموارض اخرى بل الكل يكون مشاركا في الكل

(قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالموارض الخارجية) فمح يمكن ادراك كل منها بطريق التمسك وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك الموارض ذو ماهية كلية عندهم على ما سيشرح به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود الخ) اي لا معنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة في حواشي على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فتوعها منحصر في فرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حمص الماهية بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود

وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا ينتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالتعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالموارض الخارجية بحسب النظر الجلي واما بحسب النظر الدقيق

يمرني او محسوس باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحسب هذين الامرين فلا يكون امتيازهما بالانواع له لادخال في قوامه ولا خارجا عنه فصلا عن امتيازهما بالانواع له محسوسا باحدى الحواس وايدى بقوله والموارض والمنعوضات الخ كما يقال وكيف ينتون بمكان الانواع له محسوسا باحدى الحواس وقد حسروا اعيان الموجودات من الموارض والجواهر في المقولات المشتركة في الاجناس العالية فكل يمكن ولو من مجرداته نوع وجملة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك بالحواس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد لا يملكون لزوم ماهو الكبر اهم فلا يذنب تكفيرهم على اصول اهل السنة في قوله بل امتياز الخ ترق وبهذا البيان سقط الابهام من جهة ما قبل ان اريد المقولات العشرة فالصريح القائلة بان جميعها داخلة في احدى المقولات بمجموعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة في العشرة على انهم لم يقيموها دليلا على هذا الحصر كافي للمواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المقولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئي محولا في التحقيق فالكبرى المعالوية القائلة بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية متنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية ببساطة لماهية كلية كذات الواجب والتشخص ولا بد لني ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بداته ان حمل على معنى كون الشخص مطلقا لماهية بالذات او بواسطة لازمه فقد قالوا ان النوع على هذا يخص في فرد وان حمل على معنى كون الشخص عين الذات كافي الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لانواع له قطعا على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولا شك في ان حصر تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم تنحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقابله الخ قطعا (قوله فانهم لا ينتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالتعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التعيين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموحود في الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعيين عدمي فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا امرا داخل في قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولا محاص الا بان يحصل مراده على ان لا يثبت الحقون منهم وان اثبت بهضهم فلاية في تكفير جميعهم (قوله واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعني قد اشتهر بينهم ان الشخص هو الموارض الخارجية وليس بصحيح لان كلامنا تلك الموارض ثابت للشخص في الخارج بحيث تكون القضية انما لا بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لاذنية ومن الين ان ثبوت شيء شيء في ظرف

(قوله فامتيازه بنحو وجوده الح) اذ التحقيق ان الوجود ليس امرا منضميا الى الماهيات انضمام الاجزاء والصفات بل هو اقتراع منشأ نحو استناده الى الوجود ١٧ الحق الواجب المطلق فكل موجود كما انه يكون مبدأ

فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المتيان في ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك الموارد له ولوقبلية بالذات فلا تكون تلك الموارد مشخصة له في التحقيق بل المتشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك الموارد الخارجية وايضا لو كان المتشخص هو تلك الموارد لتبدل الشخص عند تبدل الموارد واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول صوره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذان الدليلان اشار اليهما في حاشية التجريد كما عرفت ويجه على الثاني انه يجوز ان يكون الشخص في الواقع هو الموارد اللازمة للغير المتبدلة (قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو الح يعني ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كسائر الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوت وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلي الطيبي في الخارج مستلزم للدور او التسلسل لان نقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا في الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اي خصه الفاعل به بحيث ينزع منه لامن غيره فيكون به تمازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض الخصوصية دون غيرها دائمة او متبدلة فباعتناء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات متواردة متعاقبة في مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التي بها يمتاز عندنا) اي لا بنفس الشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس الشخص الذي هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بان يقال لكل مرادهم من جمل العوارض متشخصة جمعها متشخصة عندنا لاني نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله ولذلك يختلف تلك

لا تارة بنحو استنادها الخاص كذلك يكون به تمازا عن جميع ماعداء قال الشارح في حواشيه على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية انه كانت محردة فتو عها منحصر في فرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب استعدادات محض المادة بمعنى ان كل استعداد يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وحيات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والحيات ينضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية حين وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المتخصص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها لاشخصها وامتيازها

ولذلك لا يشبه عاينا عند تبدل (٢) (كثيروي على الجلال) (٣) الاعراض هذا كلامه فليعلم ان تكفير المكفرين لهم وتشبيههم اياهم مبنى على تصور فهمهم لقواعدهم وفساد نظرهم في شواهدهم

والحيات تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية



الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بموارض مخصوصة وعند بعض آخر بموارض أخرى والموارض والمروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلية في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئية شيئا داخليا في قوامه ليس ذلك داخل في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما يفوته عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص على ما فصوله في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه

الاعراض ( اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لافي نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفية وكه وعند البعض الآخر بآية وملكة او بالمجموع وحاصله لو كان الموارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشرنا اليه في حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع الموارض القائمة بالشخص مشخصا في الواقع والمطلوب ان لا شيء من الموارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون الموارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا في الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الحاصل او كائنا متلازمين كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلام هو ان غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون الشخص في الواقع تلك الموارض ولا يلزم منه ان يكون الشخص هو الوجود الحاصل وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع الموارض الا الوجود الحاصل والشخص وهما امر واحد بالذات كائس الغاربي وغيره واعلم ان الوجود الذهني عند منبته كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص ( قوله بمن يقول برجوع السمع والبصر الخ ) كاذب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والزاع مني على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان غاية هذا الارجاع ان تكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كانتشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك

( قوله سواء كان صوابا او خطأ الخ ) فكيف اذا كان صوابا محضا وحقا صريحا ( شعر ) وكم من عائب قولنا صحيحا وآفة من الفهم السقيم \* وزدت اعتقاد النفس فاني بنيت لكل امرئ غير طائل \*

حين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها آلة لتشخصها وامتيازها ولذلك لا يشبه علينا عند تبدل الاعراض ( قوله فانها جواهر واعراض داخلية في احدى المقولات ) فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال المسلم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي الكلي لا يثبت عنه الشوق الجزئي

الاكتشاف هل يترتب على صفة العلم كالمذهب اليه الاشمري او على صفة اخرى هي السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي تعلمه بواسطة الخواص على الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكل بواسطة صفة العلم عند الاشمري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لا وجه له فانه قياس مع انقراض نعم لو كان الارجاع لتفي الاكتشاف على الوجه الجزئي لصح التأييد وليس فليس (قوله) فان قلت قد تقرر الخ (ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ومنشأؤه ماسبق منه من ان المؤثر في الكل هو الله تعالى في تحقيقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي وحاصل اليراد ان الجزئيات المادية صادرة عنهم عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئي قبل الابداء فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئي لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر ان هذا اليراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (قوله الرأي الكلي) لعل مرادهم من الرأي والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلي والتصديق بفائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي عبارة عن التصور الجزئي المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا يثبت عنه الشوق

على قدم سواء فلا يتخصص مراد جزئي بل لا بد له من شعور جزئي واردة جزئية ثم اعلم ان هذا في علم الجواهر القدسية بناء على ان علومها بما سوى ذاتها وصفاتها الانضمامية حصولية ارتسامية والا فلعلم الباري تعالى شأنه ليس بمحصولي فلا يتصف بالكلية والجزئية وهو يدرك الاشياء كلها على ما هو عليها في الخارج وفي انفسها فلا يتخيل ورود هذا البحث عليهم ولا يقتصر في دفعه عنهم الى الجواب الذي اورده الشارح وغيره مع ان تقييد الكلي بالكليات الكثيرة انما يفيد انحصار النوع على فرد واحد بحسب الخارج لاني العلم السابق على صدور عن الفاعل ووجوده وعبرة الشيخ في الاشارات الرأي الكلي لا يثبت منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص جزئي منه دون جزئي آخر الاسباب مخصوص لا محالة يقرن به ليس هو وحده وقال المحقق الطوسي

قوله الاسباب الخ اشارة الى كيفية تبعات الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا يثبت عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم

( قوله وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء ) ٢٠ قال صاحب المحاكات ان المراد ان

وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطقية فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو

الجزئى اى الشوق الى فعل جزئى معين بل لا بد من التصديق بالقاعدة المعينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتميز عن التصديق بالتصور للايماء الى ان مرادهم من التصديق بالقاعدة اعم من الشك والوهم والتخيل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه ( قوله بان نسبة الكل الى جميع جزئياته ) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتقة على قاعدة ما فالفعل المراد كلى نسبت الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكل لا يثبت منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لا بد بذلك ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالقاعدة المعينة المترتبة عليها لترجح على غيرها عندنا فيثبت منه الشوق الى خصوصيتها وانت خير بان الشوق الذى هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق من ان موجود الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكلى فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على غاية التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب حينئذ نقول لاشك ان الفعل الذى يكبه العبد عند اهل السنة ومحقق الحكماء ويوجد عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل من كسبه او ايجاد ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئى لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الاتى عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما ينافى التوجيه السابق لبيان ان الواقع كاذكروا هكذا يذنى ان يفهم المقام ( قوله ولما اثبتوا في الملك الى آخره ) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبه يتوقف على التصور الجزئى او لاجل ان الرأى الكلى لا يثبت عنه شوق جزئى يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا في الملك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الى قوة جسمانية يرسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه يثبت شوق جزئى الى كل حركة وينشأ كد ذلك الشوق بالتصديق بان في كل حركة كالا مؤديا الى النشأ بالمبادئ العالية التي جميع كالاتها بالفعل كما قالوا فيصدر من تلك الحركة وفي قوله وربما سماها بعضهم

الكل نسبة الى سائر جزئياته على السوية فلا يخص مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئى فكما انه لا يثبت من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا يثبت من الشعور الكلى شعور جزئى والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى ( قوله وربما سماها بعضهم نفسا منطقية ) انما قال ذلك مبالغة في كونه مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازى زعمنا منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسى ان ذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يتمتع ان يكون ذاتين اعمى ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وتترك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كافي نفوسا ( وهو )

لأن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله للأشياء بلوجه الجزئي . قلت قد  
صرح بعضهم بأن المعلوم الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح  
صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضا

وهو الامام الرازى اشارة الى دفع ماورده الطوسي على الامام من ان اثبات قسرين  
لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطقية  
هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور في اثباتها وراء النفس المحررة وانما المحذور  
في اثبات قسرين مجردتين ( قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره ) يعنى يصح  
صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم  
ورئيسهم كيدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال  
عن المصرحين لاعتراض جميعهم قبل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأنه  
التقل عن الاشارات مع نقل استدلال التراجع بل الحق انه منع لزوم تعقله للأشياء  
على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المقررة عندهم بان مرادهم  
من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج  
ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لاحقيقة ولا حكما  
لما بينه ونحن نقول لاحاجة الى التأييد بنصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع  
على ان مرادهم من التصور الجزئى ما يعجز الجزئى الحقيقى والمنحصر فى فرد اذ لما توقف  
الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حله على ذلك لان ذلك التصور سابق  
بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى  
الجسمانية بالمعسوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال بعد  
غيوبتها عن الحس المشترك عندهم كيدل عليه كلامهم فى باب الرؤيا ( قوله يصح  
صدوره عن رأى كلى ) لان ما ذكره فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى  
جزئياته سواء فلو اتبعت شوقى الى بعض معين دون غيره لزم الرجوعان من غير  
مرجح لا يجرى هنا لا لما قيل اد لا جزئيات فالامثل لفرد اذ الكلام فى الترجيع  
السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما منحصر فيه لامتناع غيره  
بحسب نفس الامر عندهم قالوا التبعين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها  
انحصر نوعها فى شخص والافعال بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات  
كهيولات الافلاك القسامة لصورها الجسمية وكالخطف القابلة للصور الانسانية  
واما بسبب اعراض نكتتها كهيولى العناصر الارضية فانها واحدة مشتركة بينها  
وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من العلك واذا لم يستعد القابل  
للابدات ولا بالاستعدادات المنحصر الماهية الحاملة فيه فى شخص واحد كهيولى كل  
ذلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا  
ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد كذا فى المواضع وشرحه فقد ظهر ان المنحصر

وابدائنا بعينها ( قوله  
يصح صدوره عن رأى  
كلى ) وذلك لان جزئيات  
هذا النوع لا تكون  
متساوية الحصول فى الواقع  
فلا يكون نسبة الرأى اليها  
على السوية ايضا كما لا يخفى



ومن الين انه اذا تعقل كل مروض وعارض بكنهه حتى يسير مجموع المروض  
والعارض منحصر في فرد يكون هذا الفرد المركب لامتثل له من نوعه

ماهيات المقول كل في شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتعيينها المعين امبالذات  
او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة فيمتنع لها فرد آخر امتثالا بالذات  
وبالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل  
لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب  
تعالى موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده وما لم يستعد يجب عدم ايجاده  
فليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة نقصان فقدم  
تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فقدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة  
مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى عتارا لاموجبا بل لامتناع  
الارادة والايجاد في نفسها عندهم وان كان امتثالا بالغير في الواقع وهذا القدر كاف  
في الترجيع والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعي  
وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى منى على الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال  
في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم ينجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع  
تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله  
وذلك قطعي البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيع  
المذكور لما ذكرتم بعبئه نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كل لكن قياس الايجاد  
على الكسب قبيل فاسد ولذا استدلل اهل السنة على بطلان كون المبدء خالفا لافعاله بانه  
لو كان موجدا لافعاله لكان طالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق  
المقام ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن الين الى آخره) لما كان ما صرح به  
بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثل له من نوعه كالعمل والشمس لا بماله مثل من نوعه كزبد وهذا  
الحجر احتاج الى ضمنية هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك  
الفرد او عرضياله ومن المرضيات ما يختص به ككون زيدا ابنا لعنان متولدا من امرأة  
كذا في مكان كذا في وقت كذا ولوسلم فالمرضى المركب من عرضيات كثيرة يختص به  
في الخارج قطعا ألا يرى ان الماشي على القدمين صادق على مثل الدجاج وعرياض  
الاطهار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما  
فإذا ركب الماهية الانسانية متلامع المرضي المختص بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية  
نوعية للفرد المركب من العارض والمروض منحصرة فيه لما قدمنا من ان ماس كل  
الا هو نوع لما تحت من الحصر فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع  
المركب من ماهيتي العارض والمرضى ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان  
زيدا المروض لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى كما ان  
مبدأ ذلك المرضي من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومعنى الجواب

(قوله ومن الين انه اذا  
تعقل كل مروض وعارض  
الح) يعنى اذا تقرر انه  
يصح عندهم صدور  
المعلول الذي لا مثل له من  
نوعه عن رأى كل فقول  
انه يصح صدور كل شيء  
عن الله تعالى بالاختيار  
من غير حاجة في ذلك الى  
تعقل ذلك الشيء على  
الوجه الجزئي اذ من الين  
ان كل مروض مع عارضه  
اذا تعقل بكنهه الذي هو  
مجموع الماهيتين الكليتين  
اعنى ماهية المروض  
وماهية العارض حتى  
يكون هذا المركب  
منحصر آ في فرد في الواقع  
لا يكون لهذا الفرد  
المركب من هذا المروض  
والعارض مثل من نوعه  
فيصح صدور هذا الفرد  
عن هذا الرأى الكلى كما يصح  
صدور الشمس والمقل  
الفعال عن الرأى الكلى  
المنحصر فيها ولا شك ان  
كل معلول له ماهية كلية  
معروضة لماهية كلية اخرى  
صار تانحصرتين في الواقع  
في ذلك المعلول فيصح  
صدوره عن الفاعل باعتبار  
تعقل الماهيتين المنحصرتين  
فيه

على انه فرق بين النوع المنحصر في فرد والمرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو مالا يمنع

على تعيين النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد الممرض الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في ذهن لافي الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى ولذا يادر الى الملاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرضي المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كحجموع زيد وضحكه كما توهمه من قال فيه ان يكون المركب كذلك لا يبعد في المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتفاران جملا ووجودا والا لانتفع الحل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرضي كالضحك موجود بجعل آخر ( قوله على انه لا فرق الى آخره ) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد الممرض لعرضه المنخص به فلا حاجة لنا في تصحيح صدور عن رأى كلى منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبني على التثنية اذ لا فرق بين النوع المنحصر والمرض المنحصر في ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من مرضيه ففي هذا الكتاب جواب عما اوردته عليهم في حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا منحص لمدم الفرق فقد دل الملاوة على ان مراده من المرض في هذا المقام هو العرضي المحمول كالضاحك لا المرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراد فضلا عن كونه منحصر في خلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الایجاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم بالعارض المنحصر يكون ایجابا للعارض لا للممرض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسينصح ما ذكرنا بقى هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور وفق العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على تصور الجزئي الا يرى انا تحكم بانحصار مفهوم الخالق في الواجب تعالى مع انا لا علمه تعالى الا بوجود كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود ( قوله ويمكن التوفيق الى آخره ) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقى التساؤل بين كلاميهم احدهما قولهم الرأى الكلي لا يثبت على شوق جزئي وثانيهما قولهم المعلوم الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

( قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والمرض المنحصر فيه في هذا الحكم ) قال في حاشية شرح التجريد اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصر في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلوم عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان ( قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم ) اعنى قولهم ان الرأى الكلي لا يثبت منه شوق جزئي وقولهم ان المعلوم الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصور من وقوع الشركة والثاني ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور  
مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني  
ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا تثبت  
النفس المطلقة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تجبر فيه الافهام ولذلك اختلف فيها

كل من ينحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلي في القول الثاني بالمعنى المشهور ولذا  
احتج الى تقيده بقيد المنحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون  
مرادهم من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي حقيقة او حكما مجازا  
بحرينة ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئي معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا  
آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض  
والفرق بين جوابي التناقض ان الاول مبنى على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل  
في المعنى الحقيقي في القول الثاني وفي المعنى المجازي اى ما تعدد افراده بالفعل في القول  
الاول والثاني مبنى على ان الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة  
في كل من القولين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل  
الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم ( قوله والثاني  
ماهو مشترك بين كثيرين ) اى ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان  
والفرس واما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون  
مثل الشمس والعقل والفعل كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع  
العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكسة للتعريف الاول او لتغليب الاشرف  
الذى هو الانسان على غيره والا فهو انما يصح في التعريف الاول لان المراد  
من وقوع الشركة فيه تجوز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع  
الامور الخارجية عن تصوره ولتخصيص عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل  
كلي ولو كليا فرضيا كالاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع  
العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير  
من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد لا يصدق على شئ من العقلاء في الواقع  
فالصواب الكثير ( قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ ) اى حين ما كان مرادهم  
من التصور الجزئي المصحح لاصدور ايجادا او كبا شاملا للكلي المنحصر في فرد  
وحاصل هذا الايراد باطل السند المذكور في الجواب بانه لو كان مرادهم  
من التصور الجزئي ما يعم الكلي المنحصر في فرد لم يثبت عندهم القوة الطبيعية  
في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلي منحصرة  
في تلك الحركة واما تثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على  
تصورها على الوجه الجزئي الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول  
هذا مدقوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتفعة في النفس للاحسام

( قوله اختلف فيها ) والمذكور ههنا  
ما يصح ان يلتفت اليه  
وينظر فيه وما عدا ذلك  
من الاقوال فلا يستحق  
لذلك قلو محل البين على  
ماهو الاعم من العين  
بحسب الخارج والتأمل  
يشمل مذهب من يقول  
بان صفاته تعالى لا هي هو  
ولا هي غيره ولو اريد  
من الصورة المجردة القائمة  
بذاته تعالى ماهو الموجود  
بالصور العلم يشمل  
مذهب من يقول بزيادة

كلى ( قوله ولكن يبقى  
انه يمكن حينئذ في الفلك  
تصور جزئيات الحركة  
بحيث الخ ) قال في حاشية  
التجريد وما قبل في الجواب  
من ان النفس مع الارادة  
الكلية امر قادر على  
الثامة ما ينضم اليها امر  
غير قادر يستحيل ان يقتض  
امراً غير قادر والا يلزم  
تخلف المعلول عن المسبب  
لا يدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء

والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة في القوى بتجريد الشخصات كادل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والنسب لايئها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الا كنه ماهية اللون ولا العين ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية مطابق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التي هي مبادئ اشتقاق عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المحصورة في فرد بخلاف ما اذا لم يكن فاقدا لها اذ حينئذ تمت الحركة المعينة كالصورة المعينة مثلا ترسم فيها صورته الجزئية فيصور النفس الفلكي الحركة الاسمية عقيه بكل منحصرفيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورهما الجزئي السابق على وجودها مع قولهم يتوقف الادراك الجزئي على تعلق الآلة الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الاتناقض صريح ( قوله فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى ) اعلم ان العلم عندهم منقسمين احدهما نفس الادراك وتانيهما مبدء الادراك ولذا تراهم في اسامي العلوم يوافقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية اى هوية موجودة في الخارج كما في العلم الحضورى او صورة ادراكية كما في العلم الحضورى كما ذكره في كتبه كان العلم مشتركاً بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدء انكشاف المعلومات وبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته وفي الصورة الواحدة الاجالية في علمه تعالى بغيره كما ثبتها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي مرآة للملاحظة فانها مبدء لانكشاف ذلك المعلوم لالساير المعلومات ويصدق المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القسامة بذاته غير الصورة الاجالية على مذهب المتكلمين للاتناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم في المعنى الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول ( قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى ) لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره ( صور مجردة غير قائمة بشيء ) من ذاته تعالى وذوات ساير الاعدان بل قائمة باضمارها وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع ما تصور في قلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما بقوله

صفاته تعالى عنه ( قوله غير قائمة بشيء الخ ) يعني ان يكون مراد افلاطون من هذا القول بيت هذا القول الاول وهو اوثق الآراء بناء على ان الحوادث كلها مع كونها مسبوبة الوجود بالعدم حاضرة عنده تعالى غير غائبة عنه اصلا لاحاطة وجوده وجود الموجودات كلها وتعاله عن طرق نسبة القبل اليه والبعد وتخلل حيث وقد وان يتصور بالنسبة اليه حالة منتظرة او يمرى على عظيم شأنه امكن وقوة وهذا واضح وان يحجز عن تصور الاوهام ولا يلزم عليه حدوث العلم ولا زيادة على الذات

آخر ( قوله وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات ) فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا يناهى كون علمه تعالى اربا وكون المعلومات حادثة



افلاطون او مرتبة في العقل الفعّال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المتصل  
 الافلاطونية شاملة للكلية والجزئيات لاننا تصور الكلى وصور الجزئيات ولو  
 من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين  
 من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى  
 عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في محالطة الماديات وفيه لكل موجود  
 من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات  
 والطبوع والروائح مثال قلم بذاته معلق لافى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة  
 مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل  
 اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم  
 عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المتتالية وقبول  
 عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقل وهذا ما قاله  
 الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجائب ولا يحصى  
 مدته ومن جملة تلك المدن جابلقا وجارصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما  
 الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن  
 والشياطين والغيلان لكونها من قيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة للظاهرة فيها  
 وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير  
 ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن  
 المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الحواس  
 الظاهرة والباطنة فتلد وتنشأ بالذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال  
 مقدارى في هذا العالم فيكون لكل مالا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة  
 والكلية فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثل المقدارى بعض المثل الافلاطونية  
 لانه كما ثبت صورا معلقة مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية للكلية وبحكم  
 بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد  
 من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض اذلى ابدى لا ينطرق اليه فساد اصلا  
 قابل للمقابلات كالضحك والبكاء والجهل والقيام والاقام فان الانسان متصف  
 بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمقابلات والالام تعرض له فيصكون  
 في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معرضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا  
 لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك في وجوده وجزء الموجود موجود  
 في الخارج فالتقابل للمقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان  
 مجرد موجودا في الخارج وهو بينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد  
 عليه ان ذلك الفرد القابل هو بينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم  
 بوجودها على البطلان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات

( قوله وظاهر عبارة الاشارات بشعر الخ ) هذا الاشعار في الحيز المنع وقول الشيخ فيها ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوسته عقلا بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة في الذات متقومة كلها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لاتتم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى انتهى لامثال يفهم الامل والمفهوم من عبارته الواقعة في الشفاء الناطقة بنفى كون علم الباري حصوليا لا يريد من عروض اللوازم الكثيرة الاضافية والسلبية ما يحيله ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعرض وحصول نسبة المعرض وحاصله ان كون الواحد على اعلى مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضى ان يدرك ذاته بذاته اذهون نور قائم بذاته وعين الوجود ﴿ ٢٧ ﴾ والظهور قائم يصدر عنه ليس يصدر الا من حيث العلم لعدم تصور

وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات بشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفي

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون يعني الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جواهر مجردة من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويصبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد والسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجلة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففي قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا ( قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره ) حيث قال « واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته » لا بواسطة صورته « ثم يلزم قيوسته » مفعول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليه لجميع مساواة « عقلا بذاته لذاته » قبل حال من ضمير قيوسته اى حال كونه عالما بذاته ويمكن ان يكون

حيثية اخرى في ذاته خارجة اوداخلة فيلزمه ادراك جميع الموجودات بذاته الى اقصى مراتب الوجود فجاءت الكثرة متأخرة غير قادمة في الوحدة واستوضع ذلك من الوحدة فانها مع كونها ابد الاشياء عن الكثرة يلزمها ان يكون نصف الاثنين وثلاث الثلثة ورابع الاربعة وخمس الخمسة وهكذا الى غير النهاية وكان قد ذكر قبل ذلك بقوله الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برى عن العلائق والمهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل

لذاته معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأي السخيفة ناسبا على المحقق الطوسي وغيره والا فالشيخ برى منه ومن امثاله

( قوله وظاهر عبارة الاشارات بشعر بذلك ) وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوسته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخالها في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لاتتم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلاث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجية قدح في وحدة المعرض

( قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعة الخ ) حاصله انه جل ذكره يدرك جميع الموجودات بذاته من غير احتياج الى حصول صور خارجية او ارتسام صور ذهنية بل يدرك كل ما يتصور ادراكه ومن شأنه ان يدركه بادراك ذاته وذلك لان كل ما هو داخل تحت الوجود فهو ﴿ ٢٨ ﴾ صادر عنه تعالى من جهة علمه

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكرر فيها صورهاى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

مفعولاه ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته « ان يعقل الكثرة » فاعل يلزم « جاءت الكثرة » جواب لما لازمة متأخرة لا داخلية في الذات متقومة بها « وجاءت ايضا على ترتيب » اقتضت العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات « وكثرة اللوازم من الذات » سواء كانت « متباينة » كالعقول « او غير متباينة » كالصفات « ولا تنتم الوحدة » اى لا تخل بها اذ الثلثة خلل في الحائط « والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى « وحدة حقيقية بحيث لا تعدد بالذات ولا بالاعتبار ولا ينفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبار العقلية كما يقاوم من اللوازم الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك الاعتبار والاولى ما قبل تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي والفعل حيث قال « الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما يستفاد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نقل شكلا ثم نجمله موجودا ويجب ان يكون ما يعلقه واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني « فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثاني مجرد تقدم العلم الواجب على وجود الالعيان ولو تقدم بالذات لامع ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى ( قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة ) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقديما ذاتيا اذ الدفعية لا تنفي استلزام حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات ( من غير ان يتكرر بها ) اى في تلك الدفعية ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها ( صورها في جوهره تعالى ) اى في ذاته تعالى ( او يتصور حقيقة ذاته ) اضافة الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتمور هنا بالمعنى اللغوي اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته فنصور ( بصورها ) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والالام يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ما اذا حل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تنصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفي اتصاف ذاته تعالى بالصورة

قادرا كما سبحانه به متقدم على صدور عنه وسابق على وجوده منه فذاته تعالى اولى من الصورة الفاضلة بعلمه في كونه منشأ لانكشافها وبالجملة ان ذاته الذى هو نفس علمه سبحانه اولى في ان يكون علما ومبدأ لانكشاف من الشئ الصادر من حيث علمه وجهة ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى في كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا لا الصورة الفاضلة نسبة الضرورة دون الامكان والجواز مع الرجحان فليس يتأتى لك ان تفهم من هذا الاولى ما تفهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على الملك الرابع لمركز العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب

ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واستلزاما بان الرمز منه كالقطع من غيره هذا ( الكثيرة )

( قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها ) هذا سريخ في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

(قوله لانه يعقل ذاته الخ) هذا ٢٩ استدلال آخر في المدعى مبنى على ما تقر وعندهم من ان العلم التام بالعلة

يستلزم العلم بالمعلول على ما يرشد اليه قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالعلة التامة

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقله لانه يعقل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكذا في سياق النفي للمعوم فكأنه قال من غير ان ينصف ذاته تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان ينصف بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجالية الوحدانية للزوم المقاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي قاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بفيه بل ذلك التعقل المدعى (بان يفيض عنها) اي حقيقة الذات (صورها) سواء كانت صوراً خارجية كما في صور العقول القديمة او صوراً علمية كما في صور الحوادث المرتسمة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون المعلولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام الاول اي فلا تفيض عنها صور في تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل تفيض عنها بمدى صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية المرتسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لانها تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه به منيار في التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فانما اشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى الصورة الحاضرة عند الجرد (من تلك الصور الفائضة من عقليه) يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها لفاسدت هناك صور اخرى لاجل معقولة الصور الاولى ليكون مرآيا لملاحظتها ولا مانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيها لاجل معقوليتها وما ليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذات الواجب وانما اشار الى دليل الثاني بقوله (لانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ

(قوله بل يفيض عنها صورها معقولة) اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى صور آخر (قوله وهو اولى بان يكون عقلا الخ) حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته نحو آخر (قوله لانه يعقل ذاته) بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتض للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة فتنى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة

ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوجه الى علة مخصوصة بل الى علما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة



لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات  
وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء

لكل شيء ( الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحاية ونحوه على الاول ان العلم بكونه  
مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا  
على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك  
بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما قرر عندهم من ان لا بد لكل علة  
من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب  
تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم  
بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكال وخصوصية  
ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول  
وهكذا في هذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون  
العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما وجبا  
لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم  
علم الواجب تعالى بذاته منطوق العلم بجميع الاشياء لا كاشتهال الكل على الجزء بل كاشتهال  
العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة  
في علم الواجب تعالى وللإشارة الى الانطواء من تلك الخصوصيات قال ( فيعقل من ذاته  
كل شيء ) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأ عندهم هو العلم  
بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى طائد الى الواجب تعالى على معنى انه  
انما يحتاج الواجب تعالى في اتساق الدفء الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى  
صورها التفصيلية المتعددة او الاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى  
مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من طائفة تعالى يعنى لو كان هناك صور  
ادراكية لغاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما  
نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهى مبدأ الانكشاف  
الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة  
عن علية تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم  
الاجمالي الدفء عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلولات  
اجدالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يحتاج الواجب تعالى الى صورها  
في مرتبة العلم الاجمالي لم يحتاج اليها في مرتبة العلم التفصيل الذي هو الصور الفائضة  
عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل آخر فلي هذا يثبت الامر الاول  
ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره  
من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمر عليه ويحوم حوله بما ليس  
مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفى الظن وغيرها من الكلمات الضعيفة لان  
مراده ثبت بما ذكره كما عرفت ( قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ) وانما

من غير العلم بكونها  
مستلزمة بجميع ما يلزمها  
لذاتها وهذا العلم يتضمن  
العلم بلوازمها التي منها  
معلولاتها الواجبة بوجوبها  
ويعقل بسائر الاشياء التي  
بعد المعلول الاول من حيث  
وقوعها في السلسلة البازلة  
من عنده اما طولا او عرضا

في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج الماتل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته  
قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة  
العلم الاجالي وانبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الالهياد  
بناء على ان الكثرة الخارجية لا تندرج في وحدته الذاتية فيكون موافقا لما في الاشارات  
لا يقال فعل هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة لانا نقول مراده  
التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان صريحا في نفي قيام  
الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بتصريح في ان علمه تعالى بغيره عين  
المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية في كلامه قائم ولو مرجوحا  
نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد فهمها  
من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الاقلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما  
قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب في علمه الى بعض المحركات مع ان قيام  
صورة الماتل الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال  
المذكور اذ سيجي من الشارح ان الشيخ رد دعوى الواجب بين الاحتمالات في الشفاء  
ولم يبين ان الحق ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا مني على ما فهمه الشارح من الشفاء  
وسيجي تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة  
الواحدة الاجالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجالي لتكون تلك الصورة علما  
اجاليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار فلا ضربا هنا على ظاهره وقوله وهو  
اولى الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجالية  
حضورى لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدء انكشاف تلك الصورة  
هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاناصرة ( قوله فانه قال كما لا يحتاج الماتل )  
اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك  
ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى  
تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء  
التفت الى ذاته او لا ( الى صورة غير صورة ذاته ) اي غير هويته الخارجية واطلاق  
الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازهان صور  
عندهم مبني على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية  
الحاصلة عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم في العلم الحضورى يكون المرآة  
والمرئي متحدان في الماهية وفي شخص الوجود الاصيل خارجيا كان ذلك الوجود  
كما في علم النفس بذاتها او ذهني كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها  
وفي العلم الحضورى مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بمحمد التام او برسمه وواعلم  
انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء على  
ما هو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه قارة بان

التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك  
الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعلق شيئا بصورة تتصورها  
او تستحضرها فهي صادرة عنك

الحال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود  
في الخارج والاخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك  
صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم الاجتماع المتأين والجواب  
الثاني هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسي هنا اقول يتجه على كل  
من الأيراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالة بكه ذاتها فظاهر الفساد  
والا لعلت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالة بذاتها ببعض وجوهها فهناك  
صورة ذهنية غير ممثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه المتأين لها بالماهية لا صورة  
نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا  
بمثلين (قوله لا يحتاج ايضا الى آخره) هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات  
عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتي وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة  
عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم  
ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها  
علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالي اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة  
فلان ثقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعاقب  
بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضمير موجعا  
لذلك الثقل فوجهه الاقوى بالطريق الاول (قوله فهي صادرة عنك الى آخره)  
لعل مراده الصدور الظاهري لا الخفي لانه متناق لما اسلفه في تحقيق مذهب  
الحكماء من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب  
نفسه وبغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجعا لانفصاله لانه هنا في  
صدد تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة  
العلية للكل ويدل على ما ذكرنا انه جميل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا للقبيل  
للافاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة  
وما يتوقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر الملل المعدة وغير المعدة  
وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر وما يتوقف عليه بايجاد  
الواجب تعالى ان يتوقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء  
وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كاتوهمه الشارح في الوجه السابع الآتي  
فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب ببناء على ان جميع الممكنات  
مرتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا  
الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظل له الا ان يكون ما ذكره  
هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي

ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط الخ ( دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية

انما تكفي في تمثيلها لكونها  
حالة في النفس وامتناع  
حصول صورة اخرى  
معها مساوية لها بخلاف  
ما يصدر عن العاقل فانه  
ليس محلا فيه ومن ان الصورة  
العقلية ليست صادرة عن  
النفس بل النفس قابلة لها  
وانما حصلت الصورة حالة  
في النفس صادرة عن العقل  
الفعل ووجه الدفع اما عن  
الاول فهو ان كون الصورة  
حالة في النفس ليس شرطا  
للتعقل والالم تكفي نفس  
ذاتها في تعقل ذاتها بل  
حلول الصورة في النفس  
شرط لحصول الصورة  
لها الذي هو شرط تمثيلها  
حتى اذا حصل لها الصورة  
بوجه آخر غير الحول  
حصل التعقل واما عن  
الثاني فهو ان حصول  
الشيء عن الفاعل حصول  
للفاعل فيكون حصول  
لتفسير ذلك الشيء وهو  
التعقل اذ لا معنى للتعقل  
الا حصول الشيء المجرد  
للمجرد وحصول الشيء  
للقابل اضيف في كونه  
حصولا لتفسيره من حصول  
الشيء للفاعل واذا كان  
الثاني كافيا في التعقل كفي  
الاول بالطريق الاول

لا ينفردك مطلقا بل بمشاركة مامن غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها  
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصور  
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل  
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فانت محال  
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك  
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان  
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول

هنا اولي من توضيح مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان  
( قوله بل كما تعقل ذلك الشيء بها ) لكونها مرآة للملاحظة ( كذلك  
تعقلها بنفسها ايضا ) لان اتحاد المرئي والمرآة فالمقولة عارضة للصورة اولا ولذي  
الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها  
وتحقيق ذلك ان العلم بمطابق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس  
اولا كالمعاني الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها  
معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال ( قوله بل انما يتضاعف  
الى آخره ) يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والاخر  
حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور  
فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط  
اما المتعلقة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث  
حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهي كون الصورة صورة ادراكية  
لشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة للملاحظة نفسها هذا باعتبار  
كوائها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة  
ادراكية هي مرآة لها فان العقل يشترع عنها صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها  
صورة زائدة على ذاتها كما يشترع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي  
من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات  
فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل  
من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشيء  
لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضورى  
كما سيصرح به في نقي الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعية  
المرتبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحصولي ( قوله  
ولا تظن ان كونك محلا ) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين  
احدهما بان يقال ان اريد انما تعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحول فينا فالمقدمة

والى هذا السؤال والجواب ( ٣ ) ( كتبوى على الجلال ) ( ن ) اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ

تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت لك تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول

الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فبنا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حيثئذ لان المعلوم الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول وثابت المقدمة الواضحة الممنوعة بابطال السند يزعم مساواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها المشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حاضرة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تبين لمنشأ غلط الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضوري لان مدار العلم الحضوري على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه مرضيا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضوري مستغنية عن ذلك الاشتراط لتحقيقه في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك ينشأ فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا ينبغي انه ان اراد استثناء الطبيعة المطلقة فسلم وغير معيد وان اراد استثناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض الآخر بعدم الحلول فلا يمتنع ( قوله فان حصلت لك الى آخره ) فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتي وثانيهما بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها وهي قابلة لها لكونها محلا وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد ان لا تعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلها اياها بدواتها بذلك الشرط وان اريد ان لا تعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة حيثئذ ظاهرة المنع لاستثناء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول وثابت المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشيء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بمشاركة الغير مآله القابلية فقط وقاعل الكل الواجب لا الغير فن قال ان الوجه الثاني من الظن مبني على كون الصورة الحاضرة في النفس صادرة عن العقل الفعالي فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبني على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناظرا عن الشيخ



الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء تقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحمل فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فانول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تباين بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون المثلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

والحق الطوسي وبهتبار من ان تحقيق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له ( قوله فاذن المعلولات الذاتية الى آخره ) وجعل في الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعلول الاول الصادر لا بشرط شيء اصلا لكن مراده مقابلة البواقي عليه كاشير اليه ( قوله واذ قد تقدم هذا فانول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وهنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل ايها الى آخره يدل على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الالهام او لا بالخطايات ثم الى اثباته بالبرهانيات فمسبق خطابي ومباين برهاني فلي هذا يتدفع كثير من ابحاث الشارح كاشير اليه لكن الشارح يشير الى ان قولهم العلم بالعلم بوجوب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله هنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها في الكل ( قوله من غير تباين بين ذاته وعقله لذاته ) اي علمه بذاته ( في الوجود ) اي في الوجود بحسب نفس الامر ( الا في اعتبار المعبرين ) المتوهمين لما لا وجود له في نفس الامر كانياب الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيق لا تعدله لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول الا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يستبرله ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يستبرله ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي له ماهية مجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان

( وقوله واذ قد تقدم هذا فانول ) هذا شروع في اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريره الى افهام

في الوجود من غير تنابر فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تنابر يقتضى كون احدهما مياضا للاول والثاني متفردا فيه تعالى وكما حكمت بكون التنابر في الملتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه معقولا وفاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الاسرين الاعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وهما تقديم وتأخير في ترتيب المثال والفرض المحصل واحد انتهى وما قيل عالمته تعالى يقتضى التنابر ولو اعتبارا ليس بشيء والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة المقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فملى هذا يكون المراد بتعدد الالة في قوله يكون الملتين تعددا وهو ما لا يتناقض الواقع ( قوله فاحكم بكون المعلولين ) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس الاسرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علمية الذات لذات المعلول الاول بطريق الاتحاد في الخارج فلما ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثاني لا يكونان شيئا واحدا في الوجود بحسب نفس الامر وتأخير عن كلاًه ان ذات الواجب الة لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه الة للعالم بكل شيء هو الة للعالم بالمعلول الاول والعلمان واحدة في الوجود فكما كانت الملتان واحدة في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا في الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مياضا لذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ان تسمى تلك الصورة الادراكية في ذات الواجب لانها لا تقوم بذاتها لاطلاق المثل الاغلاطونية ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارنسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون الملتين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من غير تنابر يقتضى الى آخره ( قوله فاذن وجود المعلول الاول الى آخره ) والظاهر ان مراده وكذا انكلام في المفولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثاني لا يصدر عنه الا المعلول الثاني ولذا احتاجوا في صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولا يقدح بتعدد الة ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصور المعلول الاول بل اجروها في سائر المواضع ولو كانت الة متعددة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستغضة مستأنفة تحول في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا  
كبريا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمحاولات لها بحصول الصور فيها

كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفصلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه  
الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفصل نعم لا يجري  
الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المعلول الثاني في المعلول الاول بل صورة كل  
معلول متأخر في كل معلول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المعلول في قولهم  
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول بالصادر عن العلة بالذات لا بشرط شيء لم يجز هذا الكلام  
في سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم ما يأتي منه من ارتسام صور  
جميع الكليات والجزئيات في العقول بواسطة تعلقها الواجب تعالى العلة في الكل  
وان عزم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول  
كما يجري في المعلولات الذاتية القديمة يجري في الحوادث كلها فان الواجب بشرط  
مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة  
الى ذلك المعلول واحد حقيق لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعني ذات كل  
حادث وعلم الواجب به متحدان في الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا  
حضوريا مع انه حصولي عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى  
بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرئسة في العقول وخص العلم الحضورى  
بالمعلولات الذاتية التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم  
بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذي  
ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل  
سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون  
صدور ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه  
بذلك الصادر علم حضورى فالصدور في الدليل الاول محمول على الدور لا بواسطة  
رأى كلى فلا يجري في الحوادث المتغيرة ولا في الاحسام القديمة المشككة ( قوله  
ثم لما كانت الجواهر العقلية ) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته  
من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا تجرى في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة  
او كان علم الواجب بها حادثا ولا في المشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون  
الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ملازم ان لا يكون علمه بها  
حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بعدم حصول العلم المتمتع  
في حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن فانه تعالى  
عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجود كلية  
منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

( قوله ثم لما كانت الجواهر  
العقلية تعقل ما ليس  
بمحاولات لها الخ ) يعنى  
ان لها نوعين من التعقل  
احدهما تعقل معلولاتها  
وهو عين معلولاتها  
وثانيهما تعقل ما ليس  
بمحاولات لها كتعقلها  
الواجب تعالى وتعلقها  
بالمعلومات المددومات وذلك  
انما يكون بحصول صورها  
فيها على طريق الاشراف  
من الواجب تعالى والحاصل  
ان علم الله تعالى هو حضور  
سائر معلومات عنده تعالى  
ومثل المددومات لما كانت  
حاضرة عند العقول وهي  
حاضرة عند الله تعالى  
كانت ايضا حاضرة عند الله  
تعالى ضرورة ان الحاضر  
عند الحاضر حاضر  
فيكون الله تعالى عالما بجميع  
الاشياء من غير تكرر في ذاته

وهي تنقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاسلة فيها والاول الواجب يتنقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول طائفة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجود كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته فكلم العقل الثاني بالعقل الاول فلكل منهما علم حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شيء فيواسطة ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها طالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة حواهرها وامراضها موجودة في الخارج او في الازدهان ففي كلامه غاية الجواز ومراده ما ذكرنا ولمسه اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان طالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يتقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناء الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للسان لم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني وثابت عليه بعض الممكنات للبعض الآخر بالايحاد ينافض قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهري في العلم الحضورى بالمصادر كما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك نتجه عليه ان الكفاية المذكورة في المصادر المبين للمصدر محل نظر ( قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المملولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست بمملولة له كآدمه لاعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمعسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الجسمانية وان نومه الشارح في الوجه السابع ( قوله لا بصور غيرها ) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انهما فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بامد محاذي اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف تلك الصور لاذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فدفع به انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما قاضت معقولة لانها قاضت فتعقلها الواجب فبدأ

(قوله اقناعي من وجوه) قلت بل ٣٩ هو تبيين على ان مصحح الملوحة هو حضور المعلوم باحد الانحاء

الثثة وهي العينية والمعنوية  
والمعلولة ولما كان الاول  
تعالى وتقدس محيطا بكل  
مانسمة الشبهة ويشمله  
الوجود كان كل ما يدخله  
تحت الوجود من الازل  
الى الابد حاضرا عنده كل  
في وقته فلا يرد عليه شيء مما  
اورده الشارح من اعتراضه

(قوله وكذلك الوجود على  
ماهو عليه) اي كما ان  
الواجب تعالى يعقل  
الجواهر العقلية مع الصور  
الحاصلة فيها كذلك يعقل  
وجود جميع الموجودات  
على النحو الذي عليه  
الوجود في الواقع (قوله  
وليس المعلوم الاول  
من صفات الواجب تعالى  
الح) يعني انه اعتبر في كون  
الشيء مدركا لشيء كونه  
حاضرا عنده وذلك انما  
يتأتى فيما اذا كان الشيء المدرك  
عين المدرك او كان قائما به  
وصفة له وظاهر ان المعلوم  
الاول ليس من صفات  
الواجب حتى يكون حضور  
الواجب عنده مستلزما  
لحضوره عنده فيكون  
ادراكه تعالى لذاته مستلزما  
لادراكه واستلزام مجرد  
كون المعلوم الاول صادرا  
عنه تعالى لكونه حاضرا  
عنده تعالى

والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لا يعزب عنه متقال ذرة من غير  
لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كالا يحتاج  
المساقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك  
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير عين وما ذكره من الاعتبار  
من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات المساقل  
من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس  
المعلوم الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه  
مستلزما لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

الاكتشاف هو الذات لا يقال ليس الكلام في اكتشاف الصور بل في اكتشاف الحوادث بواسطة  
تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث اكتشاف آخر غير اكتشاف الصور اذ ليس هناك  
علمان احدهما حضوري والآخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة  
حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فان اكتشاف الحادث هو بعينه اكتشاف الصورة  
(قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال  
ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على  
الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم اتزامي فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة  
لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء  
باحوالها ذلك ان قول السؤال بان يقل ذات الواجب مفهوم تصوري فالعلم  
به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع  
والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شيء بجميع احواله وذلك التصور  
يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم  
التصديق كما في تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسبها  
(قوله قلت هذا كلام اقناعي) اي خطابي في مقام البرهان فلا يكون  
محجبا (قوله غير عين) اي غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا للمدلل  
بالاعتبار المذكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من دليله لاعلى التبيين  
وفي حجة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتبيين فقال وما ذكره من الاعتبار  
الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا  
بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال  
معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة  
عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور  
الصادرة عن الواجب (قوله الثاني ان تعقل الى آخره) منع لتلك الملازمة  
ايضا مع تعيين منشأ الفاظ وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة  
العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور كادل عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة  
الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعني الصادرة



اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الخلول ولا حلول للخلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس طالة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحادثة فيها بدون الاحتياج الى تصور لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المبينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الخلول او لعلاقة الصدور مع الخلول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهي العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها لا بالصدور ولا بالخلول ولا بمجموعهما فالتعقل بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب المحاكات ( قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا ) وهي افعالنا بالعلمي الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما في حركات اعضائنا او بمحل آخر كالاشكال التي نرسمها فان الكل مبينة لنا اي لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولا صفة حالة فيها ( الى الصورة ) اي الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرئية لاجسامنا متلاكها المبصرات في ان صورتها ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فقل هذا قول كما ان الصورة المرتسمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مبينة لنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا ان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة في ذات النفس او في آلياتها كذلك مراد الشارح من الصورة المبينة ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذاته ولا بشئ من آلياته كما ستعرف ( قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره ) قيل طاهره دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه من اعظم المعارك اقول بل طاهره دعوى البداهة في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم او لا والوجود الذهني المنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهي بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة عن الحواس

الثالث ان قوله لا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفه **الرابع** ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب **الخامس** ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء اقباله ان اراد به

لا حاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة البصرة في الشبهة الجواله ومنه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها في البصرة لا ارتسام صورتها في قوة اخرى غيرها **(قوله الثالث ان قوله لا تظن)** يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذي هو الحلول ضعيف لانه يبطل السند الاخص من المنع اذ هناك سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدها كون المقول ذات العاقل كافي علم النفس بذاتها وتانيهما كونه وصفها كما علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصورة الجزئية الحاله في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدي اذ هناك سند آخر لا يبطل بشيء من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن ههنا ينفع ان سراده من الامور المايمة لاما قبل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشيء من آله **(قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره)** منع هذا القول المتفرع على ما سبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالشاركة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه **(قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ)** يعني ان ما ذكره في ابطال سند المنع الثاني لا ملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فلم يكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفي في التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقاتل ان يقول لاشك ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاحتيازي يتوقف على علم الفاعل بالفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف

(قوله بل يكاد يكون مصادرة)  
قائه بمنزلة قوله ان كونك  
محلا لتلك الصورة ليس  
شرطا في تعقلك ايها

ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى في حصول التفضل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التفضل كما ان حصول السواد للقابل شرط الانصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الانصاف به . السادس ان قوله اذا حكمت بكون الملتين اعنى داته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى

في المقام الخطابي على ان حضور الجزئية المرتسمة في القوى عند النفس بذواتها يطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا مع يتوجه عليه البحث الرابع حيثئذ قائمهم ( قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن الخ ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمفعول بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يشترط عليه وجود المقبول والمفعول واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره التشریف المحقق في شرح المواقف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( قوله تحكم بحت ) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يحى انه ابطال لمقدمة معينة هي الملازمة القائلة بانه كلما كان الملتان شيئا واحدا في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل الاصل ان لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا في الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هي الوجوب بالتغير والوجود والامكان يصير عللا لثلاث متحدة في الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة في الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لافى الخارج فلو صح ان الصادر عن المثل المتحدة في الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة في الوجود الخارجى وابطل المقدمة المينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزوه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا محاصل في امشاله الاياه نقض اجمالى مع الحل كانه قال هذا الدليل جار في كون معلولات المعلول

وهو المسمى ( قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث ) وهى وجوده في نفسه ووجوبه بملته وامكانه لذاته عللا للمعلولات الثلاث المتباينة في الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده الفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجب الواجب لذاته

لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلاث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه **السابع** ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير يقتضي الخ كما قررنا هذا وقد صرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنزع عن الذات اتراعى محض لا وجوده في نفس الامر زائدا على الذات لا في الخارج ولا في نفس الامر سكرارة الحرارة فراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا في الوجود الخارجي وفي الوجود النفس الامري وكيف لا يكون كذلك ولو كاره تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لاثربين احدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا نقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية في المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية في معلولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل مع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم نبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل قائل **( قوله لا تزيد عليها )** اي لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صادرة عن تلك المعلولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية او باعتبار محل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلاثة علل متعددة كما قيل اذ النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول لاعدم زيادتها على العلة التي هي اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشيء الذي له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشيء فلك الصفات التي هي اجزاء تلك العلة مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلة هي زائدة على ذات ذلك الشيء **( قوله السابع ان القول الخ )** يعني ان ما ذكره في دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التاخر باطل عند ذوي فطرة سليمة ونقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعلقها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور

**( قوله السابع ان القول الخ )**

ولعل مراده ان علمه التام بذاته تعالى يندرج فيه انه مستلزم للمعلول الاول الذي شأنه ان يحصل فيه صور الكليات والجزئيات فيتضمن علمه بذاته العلم بجميع لوازمها ولا يلزم منه تأخر علم الواجب عن تعللها في مرتبة العلم بالفعل

**( قوله فالعلل متحدة**

**في الوجود )** وذلك لانحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلاث زائدة عليها في الخارج

تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات جسمانية يرتسم صورها في تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا في تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المملولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك المعلوم المتعاقبة بها عندهم حتى قالوا الترتيب الخارجى فرع الترتيب العالى ولعله لهذا يادر الى الملاوة وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام ( قوله على ان ارتسام صور الخ ) اى على ان ذلك الحكم الكلى باطل بوجه آخر هو مخالفة لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بخبر مراد المحقق على وجه يوافق ما نقله عن الخارج فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد الملاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الخارج ( قوله وليس تلك الآلات الخ ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التخييل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المطبوعة في الانلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالأجسام اذ لا محذور في حصول الماديات بذواتها عند مجرد بسيط وانما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمملول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب اعني كونه تعالى عالما بكل شئ عالم الحصري وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المملول الاول ليست صادرة عنه

( قوله على ان ارتسام الخ )  
هذا اذا كان ادراك المجرد  
لها على الوجه الجزئى

( قوله وليست تلك الآلات  
بل نفس تلك الجواهر  
المجردة، معلولة لذاته بذاته )  
وذلك ما تقرر عندهم من  
امتناع كون الواحد الحقيقى  
مصدرا بذاته لا صور متكررة  
( قوله فلا يجرى فيها  
المقدمة التي مهدها  
لتحقيق هذا المطلب )  
وهي ان العقل لا يحتاج  
في ادراك ما يصدر عن ذاته  
لذاته الى صورة غير صورة  
ذلك الصادر



الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اليه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بالذات بل بشروط وآلات فلا تجري تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا اليراد لما عدا المعلول الاول والتحصيل بالآلات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحزر المقام والناظرون في المقام وقعوا في حيز بيض وقد عرفت اندفاع هذا اليراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير في ايجاده وفي ايجاده ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شيء آخر اصلا ( قوله الثامن انه اذا كان الى آخره ) معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الى آخره لانقض اجبالي كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور والتسلسل المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدق باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق في شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ايراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يتمتع الترك واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك الايجاب ليس بمحض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الاتفاق على جواد معه طعام وماء حر بمن اشرف على الموت من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارح قال للطوسي هنا فقد وقعت فيها هربت عنه ويشير الشارح بمثال الابرة في بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب

( قوله الثامن الخ ) لا يريد من قوله وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اليه وجوده الخارجى المتأخر بل وجوده في علمه السابق عليه ولو حل عليه فالمراد من العقل ليس هو علمه العقل الذى هو مبدأ الانكشاف وصفة كمال بل المراد منه الوجود الحاضر بالحضور العلمى

بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورهما  
بالاختيار والالتزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار  
بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء  
علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ومما يفضى الى شناعة عظمية بل بمحض الایجاب

بالغير الذى هو العلم بضرر الترك من المناقاة للوجود المطلق فيكون ايجابا مسبوقا  
بالمشيئة والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه  
متغيرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام  
الصور العاجية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين  
بان المشيئة عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هي العلم الاجمالى وافضاله تعالى  
عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقية بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل  
الحق انه ان علم المعلول الاول المصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالى صدر  
عن الذات في مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه  
في المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تفعل الواجب اياه لفيض  
عنه مفعولا ولا محذور فيه اصلا وانت خير بانه لا يخلصهم عن محض الایجاب  
لا متاع مغيرة العلم التفصيلى لما في الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوما  
في مرتبة العلم الاجمالى يعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشيئة الى  
انجاءه بخصوصه محل نظر كما سيبي تفصيله ( قوله فان العلم والقدرة والارادة  
الى آخره ) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الح  
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى  
الاقوى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التى هي صفة  
من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك  
في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك  
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الحاصل الدائى بالنظر الى ذات الفاعل  
سواء وجب لامر خارج ضرورى كشيء الواجب عند الحكماء او لامر خارج  
غير ضرورى للفاعل كشيء الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج  
اصلا كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا مرجح  
وسبب تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة  
عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الح وهو المراد في قوله ليس امرا صادرا  
عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الح والقسم الثالث اعنى ما لم يمنع  
اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة  
الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الحاصل الوقوعى لامعنى الامكان  
الحاصل الدائى والا كان مساويا للمعنى الاعم المجامع للوجود والامتناع بالغير

(قوله بل بمحض الایجاب)

انت تعلم انه مندفع بما قررناه

( قوله فان العلم والقدرة

والارادة يتوقف عاها

الاختيار ) اى يتوقف

عليها الصدور بالاختيار

لان الكلام فيه لا في نفس

الاختيار في العبارة مسامحة

وبما قررنا ظهر ان ما قبل

انه يظهر من كلامه ههنا ان

كون الاختيار صفة غير القدرة

يتوقف على القدرة وهو

متناق لما قرر وعندهم من

كون الصفات اثبوتية

منحصرة في سبعة و مناق

ايضا لما سطر من كلام

الشارح من كون القدرة

والاختيار صفة واحدة

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق

وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور او التسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب العمل على الترك وكما لزم ذلك الترجيح لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وتنقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدر او ينتهي الى قدرة صادرة بالايجاب لان استقاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما سيبي منه لامر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالنائب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كاذب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كاذب اليه الحكماء والمعتزلة والشعية فالسلسل اللازم تسلسل في الاتراعات المحضة واستحالته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى في شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحد ( قوله فان قلت اذا كان صدور الخ ) معارضة من طرف العاوي في المقدمة المدلة بلزوم الشاعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اى لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلي في علمه تعالى اى في تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او صفاتها على الذات متعلقا بالاشياء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذي يصح تعلق العلم به منحصر في الموجود الخارجي والعلمى لان كون المصدوم شيئا ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود كاذب اليه المعتزلة بما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم بالاشياء المحض محال بديهية اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودها فتحقق العلم

توهم لا يبيانه ( قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى ) اما وجودها فلا متاع تعلق العلم بالاشياء المحض بداهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العملية لكثرةها لا ينافي كونها صفة للواجب فارليتها ازلية للعالم وقدمه وقد ثبت كونه حادثا

العلم بالاشياء المحض محال بداهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم  
بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق  
العالم والمعلوم باحد الوجودين فالتقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان يكون  
للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز عقل  
ولدا قالوا المعلوم المطلق الذي ليس له وجود لافي الخارج ولا في الدهن ليس بمعلوم  
من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الدهن واما بطلان  
اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم  
الحوادث واما وجود عامي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما لما عرفت من توقف  
فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية متميزة  
عما سواها فيلزم تسامي معلومات الله تعالى ومقدوراته بجزئان برهان التطبيق  
في صور مجموعها المفصلة التميز الآحاد والتسامي اللازم باطل وفاقا بين جمهوري  
الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل  
بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع واللازم قدم الحوادث او تسامي المعلومات والمقدورات  
عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة الدالة باعتبار  
مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملايم لسباق كلامه حيث يشير  
فيها بعد ان السؤال الاتي يندفع على اصول المتكلمين لاعلى اصول الحكماء ولسباق  
كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل  
السؤال على النقص الاجالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احد هذين  
الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان  
الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقديقال هذا السؤال  
يلزم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تساميا وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها  
العلمي صفة للواجب لم يثبت بل بعد هذان السؤالان مع جوابيهما لا ثبت ذلك  
الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبنى على قطع النظر عن كون الصورة  
البسيطة الاجالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات  
الواجب كما يتبادر عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال يلزم المحذورات  
احدها تكثر الصفات وتساها قدم العالم وتالتها وجود الامور الغير المتناهية  
ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا محذور  
فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور (قوله وما يقوله الظاهريون من المتكلمين)  
التافين للوجود الذهني وثبوت المعلومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة  
بمنع الملازمة مستندا بانه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي اعم من ان يكون خارجيا  
او علميا او خاص بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم اربيا كنفس العلم وذلك ممنوع لجواز  
ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فاقبل هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم

والتعلق حادث لا يسمن ولا يبنى من جوع اذ العلم لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضى الى نقي كونه تعالى عائنا بالحوادث في الارل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت الخامس ما اشترنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي قينا مبدأ لحصول

وايضا طهر ان الظاهريين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم الصرف الذي لا وجود ولا ثبوت له في الخارج ولا في الذهن من نصرهم تجويز التعلق الازلي بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعاً كما عرفت هو ضرورة لا يرتصيه المصور **(قوله لا يسمن ولا يبنى من جوع الخ)** رد للجواب المذكور بابطال السند فان كون التعلق حادثاً يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ ما لم يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوماً واللازم باطل وفقاً بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان هؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يتم برهان على ابراحم في الاذهان انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني العامي لاهل ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتلاقى بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها الخاتفة لها في الماهية وتانيهما بان يتلاقى بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا نقص في عدم حصول الممتع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه الثاني فلا يلزمهم نقي العلم بالحوادث في الازل مطابقاً بل نقي العلم الممتع في الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التفسير ايضاً اذ الصور العلمية المتميزة الآحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها كما سبق تفصيله **(قوله قلت الخامس ما اشترنا الخ)** جواب عن المعارضة والنقض يمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود عامي ازلي على الوجه الخرفي حقيقة او حكماً ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الآحاد ليجري فيها البرهان ويلزم تنامي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوماً على الوجه الخرفي حقيقة او حكماً بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد في هذا الوجود العامي فيصح كونه تعالى فاعلاً مختاراً على مذهبي الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه ان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان بملازمة الوجود لزم اولية الحوادث وان كان بملازمة اللاوجود لزم تماقه باللاشيء الخوض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدرك ان السؤال الآتي مع جوابه صريحان في انه بملازمة الوجود من غير لزوم محذور **(قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ)** يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علماً بالفعل بجميع الاشياء كاف في اتحاد كل حادث لكون كل حادث معلوماً تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء) واللازم منه ليس الا كون الحوادث، ووجوده في علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فارلية وجودها في علمه تعالى هي اولية صفة في علمه تعالى لا اولية العالم (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل) دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاحتياط يقتضي كون كل واحد منها معلوماً بخصوصه فلا بد ان يكون لكل واحد منها من وجوده مفسر لوجوده سواء فكونه معلوماً به لم بسيط لا يسمن ولا يبنى من جوع ووجه



التعاضل فيما قلنا قلنا هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئي حقيقة او حكما ازلا وايدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم عدم اعميته في الوجود ( قوله قلنا قلنا هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ ) ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور معينة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثاني فيجري البرهان ويلزم التامى وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندهم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولوقاية الذات بالزمان لا امتناع القبلية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المتضمنة في الوجود المترتبة المتوقعة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الازمان المتعددة في كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ المصدر هو الصورة باعتبار وجوداتها الوجودات والاكانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقابلة على ما سبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانسهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانسهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال على تفسير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر عنه والا كان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل ( قوله قلنا قد سبق الخ ) يعني يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وصدورها عن الذات بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة متنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل مختار

الدمع طاهر ( قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا ) اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود آخر ( قوله او ينتهي الى وجود واجب ) اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود  
الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار

ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع  
على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد  
انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فلم يكن على هذا  
لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوجودية الاجالية ليلزم المحذور  
لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم صادرة عن الذات بالاجاب  
فلا تكون مسبوبة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تنافس في كونه تعالى موجبا  
في الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى  
ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء  
ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة  
العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فيثبت ان يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود  
المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد  
من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة في العلم الازلي كحصول الصورة  
والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها في العلمية المتحدة مع العلم بالذات  
ومغايرته باعتبار مغايرة المعلوم قلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة  
الوجودية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب  
تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك  
فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم  
الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس  
الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود  
الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف  
بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المبدأ في هذا  
المقام كونه تعالى موجبا في الصورة الوجودية الاجالية لا في الانكشاف ولا في مبدأ  
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة  
مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لاعن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال  
يتوجه على الشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر  
من عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول  
انما يتم ما ذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه  
ليثبت العلم السابق على كل صادر بموتة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم  
ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم ينتج ذلك على مذهبهم نعم ينتج عليه  
ان ما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذ ثبت ان الصور العلمية من الاعيان

فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولا يحق عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلوم  
الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون  
احدهما علميا وصدوره عنه بالاجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له  
وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار  
انه علم صادر عنه بالاجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تصف  
لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه  
صادرا عنه بالاجاب بل اعتبار كونه علما هو عينه اعتبار وجوده الخارجي فانه

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور  
الاعتبارية وجعلها كما انما يصح على مذهب الاشياخ لاعلى التحقيق الذي هو مبنى  
هذه الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس فرضه  
تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل المرض بنائوه على ما ذهبوا اليه من ان  
علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات كما ذهب  
اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوجدانية وان  
لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى  
من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين ( قوله ولا يحق  
عليك الخ ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذ لما انجر جوابه الى ان الحوادث  
صادرة عن الواجب تعالى بالاجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال  
فكذا يجري مثله في المعلوم الاول على الوجه الذي قرره شارح الاشارات فالملازمة  
المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار  
الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل  
وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالاجاب وتأتيهما الوجود  
الخارجي وهو باعتبار صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود  
الخارجي ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد صادرا بالاجاب وبالاختيار معا  
ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل  
موحدا ومختارا في فعل واحد وهو تساقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة  
القائلة انه كلما كان المعلوم الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود  
الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله  
والقول بان هذا الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المعلوم  
الاول مستبدا بان ذلك الوجود الخارجي له اعتباران متغايران احدهما  
اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على محرد آخر وتأتيهما  
اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون  
بالاعتبار الاول صادرا بالاجاب وبالاختيار الثاني بالاختيار وقوله تصف لا يرتضيه

( قوله ليس له عنده  
وجودان الخ ) بل له  
وجودان احدهما عين  
وجود الواجب الوجود  
ولا صدوره بالاختيار  
ولا بالاجاب والآخر  
خارجي وصدوره فيه  
عنه بالاختيار مسبوقا بالعلم  
وارادة هذا

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرها مجردا غير غائب عن مجرد وائس له وجود آخر بحسب هذا العلم فالصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه حار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير

القطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتبار ان المذكور ان باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الاعجاب والاختيار باعتبار وجود واحد نصف اى خروج من قانون العقل والمطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع المينية بل مراده نفي ان يكون الاعتبار المتعارفان بحسب الوجودين وان تسامح في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه بم يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا ( قوله لكونه جوهرها مجردا الى آخره ) اى لكون المعلوم الاول جوهرها مجردا عن المادة فلامانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود او عن وجود هو مجرد ببناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء ( قوله واعلم ان ما ذكرناه ) اى في الجواب عن السؤال الثانى من كون الصورة الوحدانية الاجالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشترنا من ان الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لانما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجالى والمعلومات موحودة انتهى لان الصورة الاجالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استعالة التعاق بين العالم والمعلوم الصنف التجا الى القول بالوجود الدهنى وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود الدهنى وهى الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال الصاقل مع الصورة العلمية المرتفعة فيه كحال المرأة مع الصورة المرتفعة فيها في ان هناك ثمة اشياء لاحالة الصورة وقبول المحل ايها والتعلق بين المحل والصورة والتراجع في ان العلم اى الثلاثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقوله الكذب ومن ذهب الى الثانى قال من مقولة الانفصال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللا مطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفصال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هو له بمعنى مطابق الصورة بعيد في جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولا فما لا بأس به

( قوله ان ما ذكرناه الخ )  
وهو كون المكسات موجودة  
في علمه تعالى وكون  
وجودها فيه عين علمها

ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجال ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم في الجملة وكذا الكلام في اثباته على الوجود الذهني ( قوله ومعنى الاجال كون العلم واحدا ) بالفعل ( والمعلوم متعدد ) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فلما ان يكون جميعا مفصلة فيجرب فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تنال المعلومات واما بطلان البرهان بالتحلف واما ان يكون جميعها بالاجال ولما اطل الاول نعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله وهو علم بالفعل الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجال اما السؤال فيبطل سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجاليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجالى بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبان يقال لان العلم به علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجموا على ان العلم الحسولى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم في المدركة او في آلتها قسموه الى قسمين اجالى وتفصيلى اما الاجالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزا ما اتى هي سورها المخصوصة بها كافي الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة واخرى فعل محض بل لا يرب كل علم مسئلة ففعل عنها ثم سئل فصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بقوة المحضة لعدم حصول صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحققتها حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفصيليات تلك الحالة بالنسبة الى بالفعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلي فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به الميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاحالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها مبدءا عما عداه فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا اجالا فمهما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فلهو معلوم فهو مفصل وماليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في المناهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة

( قوله ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد ) وذلك بان يحصل الكل عند المدركة دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها ( قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدركة في ضمن صورة الكل المتألفة من



بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال الجيب عن مسألة يعلم جوابها اجالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والفرض من المثال قريب وتوضيح

صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورة ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا من الاجالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العمل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلنا الحاصلين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في النسبة باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحد في النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداية عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانما يجد في الاولى حالة اجالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجالي والثانية بالتفصيلي فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالحزون المرص عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت محطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللمعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا كذا في شرح المواضع والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا

بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم

صورها (قوله من التمثيل الذي ذكروه من حال الجيب عن مسألة يعلم جوابها اجالا) مثلا والعل الاجالي يعلم من علم مسألة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة واحدة وقال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة المحضة من كل وجه بل هي بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى (قوله فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك الخ) اي لو فرض ان علم الجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة وليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجالي كذلك بل هو العلم بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض منه توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق ببعض المتأخرين توهم

وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك المحركات الموحودة في علم الله تعالى هي قائمة بانفسها

من الاجزاء على الافراد ثم انهم بعد ما انتوا قسم الاجالي احتلموا في انه هل يجوز نبوته للواجب تعالى ام لا يجوز القاضى والمعتزلة ومنه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف في المواقف والحق انه ان اشترط في العلم الاجالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كلما كان العلم الاجالي فيا مرتبة متوسطة بين صرافتي الفعل والقوة اى علما بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك فيمتنع نبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فيا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان الجيب عن المسئلة حيث سلخوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة اليها في ذلك المثال مجموع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشترنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من اقياسات الخفية الاجابية في الدبهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس بحائسا لعلم المخلوق فضلا عن كونه بماتلله وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجالي فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجاءهم على ان علوم المبادى العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال مجرد التوضيح والتفريب الى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريدانه علم بالفعل من كل وجه فموسع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملائمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتحديد فان كلامه في العلم الاجالي الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مخرج به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجلى كذلك ( قوله واما على مذهب الحكماء الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث يدفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجي صادر بالاختيار والاخر عامي صادر بالاجباب لا بالاختيار ليلزم التسلسل او التناقص وان كان ذلك الجواب

فاسد ( قوله وقد حقق ذلك ) اى وقد حقق كون العلم الاجالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يبعد لما يبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من العقل او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة ( قوله اى قائمة بانفسها )

او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يبين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قدمنا عنها ولم يتفق لنا اعتدتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين بأن التزديد المذكور فان الممكنات

مختلفا لما قرره الطوسي فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني وللاوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفاسدين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى فقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجالية بذاته تعالى والالكان العلمى بمعى مبدأ انكتشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات وهو باطل على مذهبهم ( قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره ) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهي مثال الامر الخارجى وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم البارى تعالى فلم يقدم مقدم على المعلوم الخارجى فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور والتسلسل ولزم ان لا يكون علالة ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صورة معلقة افلاطونية لا ابطونية ولم يكن من الموجودات الخارجية اذا لم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صنع الربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد التزديد واسطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرضاته من جهةها لا يكون واجب الوجود للاسفة تمكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ماد كراما قبل من المحال اى لزوم الدور والتسلسل ففى ان تحتهد جهدا في التماس من هذه الشبهة وتحتفظ ان يتكرر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى فاقبل ان الشيخ متعجب في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدواني في شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن شرح في الشفاء بغيره وهم ناس من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعلومات هو بيانه ما ذكره الشارح من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فانهم ( قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق الى

او بذاته تعالى) اى اى قاعة بحسب وجودها في علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب

الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بانفسها او بذاته تعالى . قلت على اصولهم لا بأس بقيام  
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي  
في هذا الوجود متحدة . ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين

( آخره ) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي عبارة  
عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى الترديد المذكور بل يكون  
ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثاني اعني ان يكون  
قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور فيصح الا ان يقال تفاضل عن ذلك لذكر جواب  
آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على ما في بعض  
النسخ كما ستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال  
باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض  
باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود  
العلمي كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اضرارا مع كونها قائمة  
بالاذهان باعتبار الوجود العلمي ( قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات  
الى آخره ) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها في الاذهان لا بامثالها  
واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة  
عن الصورة التي هي صفة ذات اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التي هي عدم  
كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام  
الممكنات الموحدة في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك  
الوجود العلمي وان كان بأس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات  
فان تلك الصورة المتعددة غير متساهية فلا تكون ممكنة الوجود فصلا عن قيامها  
بذاته تعالى فالقيام هنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصورة العلمية  
المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى  
مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون  
الصورة العلمية ناعتا باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم  
والمعلوم متحدين ذاتا فيكفي كونها ناعتا في الجملة ولا يجب كونها ناعتا بكل اعتبار  
فقط الاوهام ( قوله وهي في هذا الوجود متحدة الى آخره ) قد عرفت ان نبي  
الأس يتوقف عليه ذلك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية  
سبعة او ثمانية لا غير متاهية ( قوله ويمكن ان يذهب الى آخره ) كان الجواب الاول  
باختيار الشق الثاني من الترديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب  
باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها في هذا  
الوجود العلمي الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه  
بعض المتأخرين ولا نعلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجالية صادرة

( قوله الى الاحتمال  
الذي ابداه بعض الخ )  
وهو الفاضل القوشجي  
في شرح التجريد حيث  
قال حصول الشيء في الذهن  
لا يوجب اتصاف الذهن  
به كما ان حصول الشيء  
في المكان لا يوجب اتصاف  
المكان به وكذا الحصول  
في الزمان لا يوجب اتصافه  
بالحاصل فيه وانما الموجب  
لاتصاف شيء بشيء هو  
قيامه به لا حصوله فيه  
ثم قال ما حاصله ان مفهوم  
الحيوان الحاصل في الذهن  
كلي وجوه ومعلوم  
والعلم القائم بالذهن المتعلق  
به جزئي وعرضي وصفه

( قوله وهي في هذا الوجود  
متحدة ) فلا يلزم من  
قيامها بحسب هذا الوجود  
بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية

(قوله فلا قدح فيه الخ) نعم لو أمكن هذا الحصول بدون القيام وبدون الوجود في الخارج والحق ان الحصول الذي يستلزم الحضور عند المدرك مع كونه مغايرا له في الوجود بدون القيام به او الوجود في الخارج بنفسه او في شيء آخر محال بداهة ولا نتم ان حصول الشيء في الذهن من قبل حصول الشيء في المكان والزمان والحكماء لا يقولون بذلك والا فما يمكن لهم

(قوله من الفرق بين القيام بالعقل ٥٩ والوصول فيه) قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول الشيء في الذهن

لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء

بأنفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الدهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الدهن وهو معلوم وكل وجوهه اعني مفهوم الحيوان اذا المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وتانيهما موجود في الخارج وهو علم وحزني وعرض فملي طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن بشكل ان الوجود في الخارج الذي هو علم وجزئي

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقدحنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه

عن الواجب تعالى لايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى لئلا يلزم التعلق في الازل بالاشياء المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم تناسي المعلومات لان مدار جريانه على نماذج الآحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او باخسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات فقط فبرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود المسمى صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهني بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بأنفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرها مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى ما لا (قوله وقدحنا فيه) بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيهها لكلامهم كما قيل والا اوجب هناك ان يقول وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لامن جهة انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يحد بطلان المنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع وبكيفية الاحتمال نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كاشفاني مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى (قوله ولا دليل له عليه)

وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الام مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الدهن فحيث يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفسه شخصية ومتشخص بشخصات ذهنية وهو موجود في الخارج واما الموجود في الدهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهي ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اوردته الشارح في حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل (قوله وقدحنا فيه) على ما ذكرناه دفع لما يقال



الاستدلال على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها ( قوله ولا يمكن حمل المثل الخ ) المثل الافلاطونية في مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها وفي باب تفصيل الموالم فان المثل المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة وفي مبحث اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بأرباب الانواع وفي مبحث الماهية الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد ولعل مراده وجود الماهية المجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر الفارابي في كتاب الجمع حيث بين رأيي الحكميين انه لا خلاف بينهما الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فلك الصور هي التي يسميها افلاطون بالمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان العالم مبدعاً محدثاً رلياً لم يزل ولا يزال كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا تظلل الامثال عند الباري تعالى ومراده من المثل في مبحث الصور النوعية ان **﴿ ٦٠ ﴾** لكل نوع من الاجسام عقلاً مجرداً

وانت خير ما لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضاً لم يبعد وحينئذ يكون  
الممكنات موحودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل  
الافلاطونية على ذلك

بين الحصول في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التحايل عنها الا بذلك  
اي لا دليل يمتد به فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن  
الفرق ولذا ساء تحقيقاً موجبا للدعوى وعليه يتبين قوله قد ذكره بطريق الدعوى  
( قوله وانت خير الى آخره ) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي  
هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقاً بتلك الصورة الوجدانية الصادرة  
عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور  
فيه حينئذ يجري جواب السؤال الثاني على سابق مذهب الحكماء ويندفع ذلك  
السؤال عنهم ايضاً كما اشر اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشر الى  
بعده بقوله لم يبعد اي لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء  
وان كان ممكناً في نفسه ( قوله ولا يمكن حمل الخ ) جواب سؤال مقدر بابطال  
توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك  
لم يكن وجه لاتفاهم على صلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على المثل الافلاطونية  
فاجاب بانه لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج

عن المادة فانما بذاته يدبر  
امرء ويفيض عليه كالانه  
وهو كل ذلك النوع اما  
بمعنى انه اجله او بمعنى انه  
لا مقدار له ولا بعد ولا جهة  
او بمعنى ان نسبته الى جميع  
اشخاص نوعه المادى على  
السواء في اعتنا به او دوام  
فيضه عليها ولا تطفن  
ان الحكماء الكبارا ولى  
الايدي والابصار ذهبوا  
الى ان الانسانية لها عقل  
هو صورتها الكلية وهو  
موجود بعينه في الكثيرين  
فكيف يجوزون ان يكون  
شئ ليس متعلقاً بالمادة  
ويكون في المادة ثم يكون

شئ واحد بعينه في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى على ما ذكره صاحب الاشراف الحكمي السهروردي (قائمة)

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحاً فيه وليس كذلك ووجه الدفع  
ان القدح فيه ليس لكونه باطلاً غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان  
الذهاب اليه ( قوله ولا تكون قائمة به ) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون  
فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ ( قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك ) اي على الممكنات الموجودة  
في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى  
قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة  
في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه  
تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كالابتنى

قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجى لا بالوجود العلمى وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تحوير احدهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمى وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في ابطال تلك الصور ايضا فلا يجوز شئ منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذى ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يفتنى ان ارجاع ضميم وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملائم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية ما بين الامكان لا بسلبه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيهها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم يزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذى ذكره في المثل الافلاطونية فنقول انما يجرى في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما اشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اجتوا اربعة عوالم من الاعيان الموجودة \* احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والآخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الساطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات \* وثانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة في المراتب واثرا الاجسام المصيفة وهو عالم المثل كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح المقاصد في بحث الماهية من انه قال انصارى في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان عالم موجودات صور علمية في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا بل هي كلام هو ان الوجود والتشخيص لما كانا متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشارح في استحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل الذى ذكره في نفيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جسامها امورا مفارقة لكل ذات صرحت المثل الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شئ وقد تؤخذ لا بشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط شئ ولا شئ في وجودها بالتقسيم

(قوله والدليل الذى ذكر في نفيها الخ) ولا يفتنى عليك ان الصور العلمية سواء كانت موجودة في الخارج اوى الدهن وسواء كانت قائمة بانفسها او بذاته تعالى عنه لا محالة نكدة الوجود مسبقة الصدور بالعلم فعلمه بها اما بصور اخرى فيلزم التسلسل المستحيل او بذاته فليست به عن آيات الصور القائمة بذاته تعالى او ما بانفسها هذا

(قوله والدليل الذى ذكر في نفيها الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه كقائمة بانفسها واركاب مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى ابطال به الحكماء المثل الافلاطونية يجرى في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريتها فيها انما يتأتى اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها في وجودا ذهنيا وظنيا فلا

على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوق عامه بذاته

الاول خارجا وهذا ولا في عدم وجود القسم الثاني اعنى الماهية المجردة خارجا واحتلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم يتمتع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من الموارد الذهنية وقال بعضهم يحسوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن الموارد الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع الموارد الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من الموارد الذهنية بل بمعنى ان للمقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فيحوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع الموارد حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتصاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا قرر هذا فنقول المثل الا فلاطونية هي بينها الماهيات المجردة عن جميع الموارد الخارجية والذهنية ولما حاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال وانضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما يبداء البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الاذهان الساقطة التي لا يحذور في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشئ في الواقع اعم من الصورة المطابقة لذى الصورة وغير المطابقة والالم يكن العلم باجتماع التقيضين وغيره من المتمعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كليات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل في هذا المقام ( قوله وهذا اقرب الخ ) اى توجيه كلام الحكماء بما يبداء بعض المتأخرين اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالى محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى علما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلى الذى اوله المعلول الاول لذاته وهو ظاهر ولا صورته والالكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ايتت عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالى فعلمه

( قوله وهذا اقرب بما قيل ان علمه تعالى الخ ) اى ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات لكونها موجودة في علمه تعالى الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطوق عامه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان العلم بالماله هو عينه العلم بملولاته اجمالا

لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات  
على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منطوق على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرد الشارح المحقق بانه باطل  
خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين  
من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى  
غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة بذاته تعالى  
كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة المنحلة الى العقول  
وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات  
الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو  
خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان اراد ما قيل مما ليس مجرد ابعاله بمناسبة التوجيه  
المذكور بل العرص من اراده ابعاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثاني  
السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت حير الخ وحاصل ذلك الجواب اننا لانعلم  
ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقص على  
تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي البسيط عين الذات وهو كاف  
في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الاطواء فلا محذور فلك ان  
تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال  
الثاني من السؤالين على مذهب الحكماء اقرب من اراد ما قيل هنا لدفعه وعلى  
التقديرين فحمل مراده على كون ما قيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل  
قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف  
اي اشد في برودته من الصيف في حرارته بقرينة ان ما ورد عليه مبطل له بحسب  
الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعبء بمعنى عبء عن الحق واما اذا حمل الاقرب  
على ظاهره المقيد لقرب ما قيل في الجملة والبعء على البعد من القبول بحسب الظاهر  
ففي كلامه دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الاطواء كانطواء النواة على  
الشجر الثالث منها والطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية المرضى  
عنده و اشار اليه في كتابه المسمى بالرواء حيث قال ليس المعلول مباينسا لذات  
المسببة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شأنه ووجه من وجوه  
وحيدة من حيثياته الى آخر ما قل مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج  
عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر في قوله اذالمعقول  
رعاية لكلا الحائزين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل  
الظاهر (قوله لان ذاته على ماهو عليه) في حد ذاته (من الصفات) الاتراعية  
التي هي عين الذات (معلومة له تعالى) يعني انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو  
ومن حيث كونه حيوة وعلماء وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جملة تلك الصفات  
انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها) قد سبق ان ليس المراد

فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مبين للعلة لا يخلو عن كدر اذا لمعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويخل الى المعلول

من المبدئية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كاتوهمه من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالمعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعنى المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المملولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لامن حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسببها فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو رقا في العلم بالحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيماها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته وصفاته (قوله كما انا نعلم ذاتنا) اى كان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراها فالا فان الحيوية عند الحكماء كون الذات دراها فصلا كما يأتى طالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس طالة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ما هي من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوع على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن طالة بشئ من الصفات في تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها طالة بكون ذاتها حيا عالما قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن طالة ببعض ما هي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا في ضمن علمها بذاتها (قوله وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب بمقابل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العملية في ذات العلة (مع ان المعلول مبين للعلة) اى ليس عنها ولاجزءها ولاصفة حالة فيها لا يخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالى منحصر في ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة ويخل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل



بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بينه العلم بالمتضايف الآخر ولا ينفق

وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالي علما حصوليا اجماليا اي صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كما صورنا لافيا كان علما حضوريا بذات العلة وذوات المعلولات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالي بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالي بالعلم بذات العلة فاما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اي العلة عين العلم بالمتضايف الآخر اي المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ما قبل باطل اذ لو كان علم الواجب بذاته علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمتضايف الآخر والكل باطل ولما بطل ما قبل بطل السند المبني عليه وتضمن ابطاله نقض الدليل ما قبل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كالا ينفق ولم يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مبين الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالي بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لاصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام في العلة والمعلول بل في العلم بها وظهر فساد الجواب عن بان في كلامه تسامحا والمراد ليس المعلوم بالمعلولات مما ينحل اليها العلم بالعلة اذ لا تسامح في كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى المعلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات في العلم الحضورى لم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الاسواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جهة المعلومات بالعلم الاجمالي الا ان يقال لما حمل الشارح الانطواء في كلامهم على معنى الاشتغال كاشتغال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الخيئات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل يتزع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فتقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الخيئات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما (قوله باحد المتضايفين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالبوة والبنوة والعلية والمعلوية وكالساد والبياض والعلم والحمل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالب والابن والعلة

(قوله فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين الخ) يعنى لاعلاقة تصلاح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى المتضايف المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين معالفا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلوية او لا يكون علما بالمتضايف الآخر وهو

بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلوم كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت  
لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلوم والمطلوب ههنا ذلك لا نريد

والمعلوم وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا ( قوله فان قلت  
العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره ) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني  
يمنع صور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم  
الاجمالي عين الذات بناء على ما قبل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك  
السند بابطال ما قبل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما التحلل ذات  
الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضادين عين العلم بالمتضايف  
الآخر على ملائمتنا اورد ههنا تحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة  
ايضا للجواب عن النقص الضمني اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المعقول  
من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا  
مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب  
بذاته علة للعلم بالمعلوم الاول واشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي  
اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية اذلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ  
خلاقالها وهو المراد هاهو به يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم  
للعلم بالمعولات وكما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطوقا على علمه  
بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قبل ولا في صحة السند المبني عليه واما  
الجواب عن النقص الضمني فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين  
ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون  
العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم  
انحصار المعقول من العلم الاجمالي وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل  
فربما يحمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قبل وربما يحمله سند المنع  
دليه اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان العلة  
والمعلوم من جهة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة  
اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التي ليس بينهما علاقة للزوم كذلك  
كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن ( قوله فان قلت  
لو سلم انه كذلك الخ ) جواب عن المعارضة ومتضمن لا بطلان سند الجواب عن النقص  
الضمني اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببا  
للعلم بالمعول فلم يكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات  
وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعولها فذلك ممنوع سواء  
اريد بالعلة والمعول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر  
من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على

بعبارة كالا يخفى ( قوله  
لو سلم انه كذلك ) اشارة  
الى منع سببية العلم بالعلة  
للعلم بالمعول لانهما متباينان  
والعلم باحد المتباينين  
لا يجب ان يكون سببا  
للعلم بالمتباين الآخر

ان يتحقق علم الواجب بحيث لا ينقض الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام  
الاول المراد بالعلم هنا الالة اختارحية ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا  
اذ قد لا يكون حال العملين كحال المعلومين الا يرى انا كثيرا ما نرى التاريللا ولا يخطر  
ببالنا معلولها الذي هو المدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثاني  
فلا ريب في العلية والمعلولية متضايخان لا ينفلان الاسما بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم  
بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولنا لم يحجز اخذ احد المتضايخين  
في تعريف الآخر اذ العلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم  
بالمعرف كالدلول ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول في الجملة فلا علم انه سبب  
للمعلم بكل معلول لها سواء كان معلولاتها بالذات او بالواسطة اي بواسطة شرط او شروط  
ولو سلم ذلك ايضا فلا سلم الملازمة القائمة بانه كلما كان العلم بالعلمة سببا مستلزما للعلم  
بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات  
وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع  
لان سبب العلم بالشئ لا يجب ان يكون علما بذلك الشئ كما ان سبب الجسم لا يجب  
ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية  
بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون  
علما اجماليا بها لو كان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها  
وهو المراد بقوله لان سلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لان سلم ان العلم  
السبب عين العلم المسبب الذي هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعيه احد بدنه على ان السبب  
والمسبب متغايران البتة فيكون منعا مقدما غير متزمة وهو خارج عن قانون المناظرة  
وفي قوله والمطلوب ذلك لا نأريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم  
بذاته تعالى سبب للعلم الحصولي بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم  
كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولا قيام الصورة  
الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات الحقيقية كانت او اعتبارية  
وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبار الحاسنة للذات بسبب تلك الصورة وهو  
خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب ان كان عين العلم الاجالي بالممكنات  
يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالي صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات  
والاولى لانكم تريدون بدل قوله لا نأريد الى آخره وغاية توجيهه ان نأريد في مدعاكم  
هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عنكم ولا يسمعكم خلافه فيكون  
ما منعاهما مقدما ملتزما عنكم واما البطلان سند الجواب عن النقض النضحي فيما اشار اليه  
بقوله لا نأريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية  
عين العلم الاجالي بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالي علما حصوليا بل يكون  
عين الممكنات في الوجود الخارجي فيلزم احد الفسادين او حصوليا فيلزم كثرة  
الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اي لا يحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لا يحصل بمجرد  
الاستلزام) لجواز استلزام  
امر واحد امورا متكررة

واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منتهى في علمه تعالى بذاته وما يتنوعا ذفية  
الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطوقا على  
علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدءا لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا  
ما لا يفتقر به ذو فطنة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين  
لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها ولو صرح ما ذكره  
لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مفاردا للممكنات وهو يعلم ذاته بجميع احواله

مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه حق يتم حديث الانطواء لان الاستلزام  
بمعنى امتناع الاتسكال اعم من العينة اذ الشيء كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن  
نفسه يستلزم غيره فيعد تسليم قواهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات  
لا يتم حديث الانطواء فاقبل بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكرار محل نظر نعم استلزام  
السبب يقتضيه لكن غرض الشارح ههنا ان دعوى العينة لا يتم بمجرد الاستلزام  
الاعم فاطمك بما سلمناه من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد  
امورا متكررة فنسله كمثل من يحمل الاثرية ولا يدري بيت العرس ( قوله  
واعلم انهم ذكروا الى آخره ) تكرر لما سبق لعائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم  
دليل آخر صحيح على حديث الانطواء ( قوله ولو صرح ما ذكره الى آخره )  
زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فينا بان يقال  
مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات  
ولامدخل فيه خصوصية العلية بل مطلق النسبة ومن جملة المفارقة فيجوز  
خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مفارقة لساكن الممكنات والعلم باحد المتباينين  
مع وصف المفارقة يستلزم العلم بالمفارقة الاخر فلو صرح دليلهم يلزم ان يكون  
كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفضل بحيث يتمكن من تفصيلها  
متى شاء لا بالقوة بنوان المفارقة مع ان الحكم المذكور متحلف فينا ولا يخفى ما فيه  
لان علمنا بغيرنا حصولي وكلامهم في العلم بالحضورى قالوا جانه نقض اجمالى بان مدار  
الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية فلو صرح ما ذكرتم  
لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عنكم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا  
البص ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس  
حضور احد المتباينين للذين لا علية بينهما كحضور المفعول عند فاعله وان يقولوا ليس  
المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل  
خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندما عين الذات لصفة زائدة فالعلم  
بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات وتحصل التمسك بعد فيضانها ونفس ذلك  
الفيضان هو تعقل الواجب لذلك الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون  
النسبة المتأخرة معتبرة في مرتبة العلم الاحمالى وستعرف تحقيق مرادهم

( قوله وعلمه بذاته على  
ما هي عليه ) اى على الاحوال  
التي ذاتها على تلك الاحوال  
في الواقع ( قوله لكفى  
ان يقال ان من جملة احواله )  
اى لكفى ذلك من غير  
حاجة الى كون ذاته  
علة لها

فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو مئنه الصورة المئنه من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد

(قوله ثم انهم ذكروا الى آخره) عطف على قوله ولو صح ما ذكرناه الى آخره اي ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقض آخر ان باستلزام خصوص الفساد مبيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجي في العلم بالاعيان وعين الصور العلمية في العلم بها احدها بدون قوله ومن الين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمؤنة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لا الاول فقط كما هم والكل باطل وتانيهما مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما ليس عين الآخر ولا جزؤه ولا صفته وذلك باطل ولو كما يمكن مركبين فهذا النقض غير النقض السابق ملزوم انحلال ذات الواجب او كون العلم باحد المتباينين عين العلم بالآخر فان انحلال ذات الممكنات باطل ولو جاز الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض الثاني فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم من العلم الحضوري منحصر في العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه ابعثه ويندفع الثاني ايضا بما سلفنا من ان العلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف ففند القائمين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته لكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو ملائقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمقسم الى الحضوري والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن لشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على تصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم الفساد الذي ذكرناه او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة المثبت عنه الشوق الى إيجاد خصوصية ذلك المعلوم كما يشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المتبعة ولاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات والشماء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلوم الاول وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه «بدانستن» بل في العلم بمعنى «دانستن» وحقيقته انه نور تجلي به الاشياء وتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا



ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية ومن الين ان وجود المنة ليس بعينه وجود الملول حتى يكون صورتهما العينية

قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك التوريه ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته في اجلى مراتب الظهور لذاته ولا يكون النية والخلق في ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعلماء من غير تكثر واتينية اصلا بالذات ولا باعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلوم الاول ومصدره اى الجهة التى تخص صدره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلوم الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مند مجاعلمه في علم المصدرية من غير تعدد وتكثر الاعتبار والالم يكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك الملول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به وينجلى كل ماهو في سلسلة المبدئية كليا كان اوجز ثباته وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك الملولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه ومصدرية لها مقتضية لانصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل اعطوا النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدءا للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيل المرتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه المنايا الازلية اى كان علمه بذاته من حيث مصدرية للمعلوم الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلوم الاول من حيث مصدرية للمعلوم الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية فكان وجود تلك الملولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بهامرتبا على ذلك العلم البسيط ولم تجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدايته قائما جميعا راجعة الى اساقفة المبدئية ولا شك في انصافه بهام ان مراتب العلم التفصيل اربع \* الاولى ما يعبر عنه في الشريعة بالقلم والنور والمقل وعند الصوفية بالعقل الكلى وعند الحكماء بالمقول قاله الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ماهو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى ما في المراتب \* والثانية ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المحردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها \* والثالثة كتاب

منطوية على صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالانجاب

المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى • والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى في مرتبة الابداد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابعة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا (قوله فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى آخرة) يعني اذا بطل ما قيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الاقلاطونية ولما ابدأ بعض المتأخرين فلا مخلص لهم عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلتجئوا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجي علوما حضورية باعتبار صادرة بالانجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد صرفت بطلانه ايضا بان الانجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد مما ذكرناه في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جمة اخرى كعدم جريان برهان النطق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات او بطلان البرهان المعتمد عند الكل الصمدية في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكالاتيها على المذهب الاصح في العلم من انه صورة لاضافة او انقصال واما ما ابدأه بعض المتأخرين فهو مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال وينجبه عليهم امور • الاول ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مختصا بهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي • الثاني لو فرضنا كونه مختصا بهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعن لزوم حدوث علم الواجب في النقض الاول مع انه يلزم احدها ولا عن النقض الثاني يلزم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد الشارح على الثاني فقط كما صرفت • الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما التجاوا بالانجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما • الرابع ان تخلص ما قيل يتنافى غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كانه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا فان قلت الى آخرة في الموضعين كما اشترطنا ثم يتوفيق الله تعالى تقول لهم

لأنها بذلك الاعتبار ليست مسبقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة  
إليه بالاختيار لأنها مسبقة بالعلم الذى يبايرها بالاعتبار وبالارادة المنبثقة عنه

مخلص عن السؤالين ومما اورده على حديث الانطواء بشحوم اذهب اليه اهل  
الشيخ من ان ليس العلم بالشيء بمحصل نفسه فى الدهن بل بمحصل شبحه ومثاله  
المخالفه فى الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال  
مبدأ وسببا لاكتشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما فى الواقع الا يرى ان الصورة  
المرئسة فى المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لاكتشاف الجوهر  
المرئى على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما فى الماهية والوجود  
وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست بماثلة  
ولا بمجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء  
بمحصل نفسه فى الدهن اى المدرك او آلاته لا بمحصل مثاله فيه فى علم جميع المخلوقات  
لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع  
مملولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى  
مبدأ لاكتشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما فى الماهية والوجود  
فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمملولات بالذات والتباير بالاعتبار كما ان العلم  
بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتباير بالاعتبار عند اهل الشيخ ولما لم  
يكن علمه تعالى بالمملولات بمحصل صورها العلمية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات  
الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لاحصولها  
كمولنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كادل  
عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين  
على الآخر ولا قيام صور المملولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما  
حضوريا هو عين المملولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه فى علم  
الواجب الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحيث يكون العلم باحد المتضايفين عين  
العلم بالآخر فى علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن فى علم المخلوق وهو العلم  
الاجالى الشامل لكل المسمى عندهم بالفضاية الازلية وينفس الامر فعلى هذا  
لا حاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا  
الى قيامها فى المقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل انما قيامها بهم  
لاجل علوهم ولا غبار فى حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا فى الجواب  
المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجالى المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته  
تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا ومختارا فى تفصيل علمه الاجالى بالابجاد  
ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حل مراد بعض الافاضل فيها قلناه عن رسالته

وفي ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يملو عن طور علم الكلام وصيأتي عليها في رسالة منفردة ان وقفنا الله تعالى المنعم ه فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء

على ذلك الا ان كلامه قاصر عن افادته قائل ( قوله هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام ) اي في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فيأتي من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضي التغاير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاته لعدم كونهما واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا والا لكان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم طالبا به والعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة طالما بذاته من حيث هي ولو سلم ان العلم نسبة وازداده محضة فيكفيه التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغاير الاعتباري ما يحترمه الوهم كانياب اغوال كما اشار اليه الشيخ بل ما هو متحقق في نفس الامر والافيد تسليم ان العلم نسبة موفوفة على التغاير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصولي عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم الاجمالي بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة الاجالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتي ايراد على نفسه فيما يلزم من كلامه وعلى الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولما لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما انشأه من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجالية للممكنات وهي علم بالممكنات لاعلم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ( قوله فان قلت علم الواجب ) اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه

( قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا ) من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار لم يفسد ظاهر لا ترتضيه الفطرة السليمة ( قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

(قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي) ﴿٧٤﴾ هذا اذا كانت المعايير باعتبار القيد

في جانب العلم والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان حضور الشيء عند نفسه يتوقف على كونه مقابرا لنفسه وكونه مقابرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد حضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرى ههنا بعض الساطرين وقال ما شاء (قوله والتعير بعدم النية لا يجدى) اى تعير الحضور بعدم النية لا يجدى في عدم استلزامه المغايرة لان عدم النية نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة (قوله قلت عدم النية نقي للنسبة ونقي النسبة قد يكون الخ) يعنى ان غيبة الشيء عن الشيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الانثنية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

ونفسه والتعير الاعتبارى يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيده والتعير بعدم النية لا يجدى فضلا لانه ايضا نسبة قلت عدم النية نقي للنسبة ونقي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الانثنية فلا يستدعى

واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المحرد بذاته لا يكون الاحضوريا وهذه المقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه مجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمى نعم لا يتيسر ذلك الجواب لمتكلمين النافين للوجود الدهنى والعلمى ولذا احتاجوا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التعاير الاعتبارى كما عرفت فنى ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد رد ما يقوله عالم بجميع المعلومات (قوله والتعير الاعتبارى) يعنى ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المعايير الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فلا استلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتباره قيد في احد جانبي العالم والمعلوم اوفى كليهما لحصول المعايير الاعتبارية في الكل جواب قاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائمين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعم ان رد هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب قاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (قوله والتعير بعدم النية الى آخره) يعنى وكذا الجواب عنه بان يقال لان لم ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المعايير ولو اعتبارا وانما يستلزم لو كان الحضور في العلم الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى هو عدم النية بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التعاير اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لاتعاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم النية نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى الطرفين فعدم النية لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فبعدم السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع التمسك المذكور (قوله قلت عدم النية الى آخره) تصحيح للجواب الثانى من الجوابين المردودين بان عدم النية نقي للنسبة التى هي النية لان كون الشيء غالبا عن شيء آخر نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونقي النسبة المتوقف تحققها في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما في



المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالمها من حيث هي قولنا صفة النفس ليست قائمة عنها وزيد ليس باب لهذا القرس وقد يتحقق بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس باب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية وقد يتحقق بانتفاء معهما كما في قولنا لا يتمكن العطاء في جبل من قوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الاحتجاب مع بقاء الموضوع والمحمول وانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بممرو واجتماع الضدين ليس هذا القرس وليس باجتماع التقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا تقتضي الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيها في التصور لافي الواقع والكلام هنا في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيق لا تعدد ولا تمايز فيه بالذات ولا بالاعتبار هم لو كان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على انصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقيق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نقي محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب اننا لانسلم ان الحضور بمعنى نقي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لا يعني اذ السائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضرة عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتناعا موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السائل بالمدول عما اشترهنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى آخره اشار الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الوقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نقي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المتزعة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حل قوله في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب (قوله وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالمها من حيث هي

(قوله وايضا) كلام ضائع  
لا طائل تحته

لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات)  
 ان اريد ان التغير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام  
 ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته تعالى  
 فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفة  
 الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف عامه بذاته من حيث هي  
 هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد في الوجود  
 الخارجى مع الذات من حيث هي هي بحيث لا تغاير في ذلك الوجود بين الذات من  
 حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية فانهما  
 موجودان متغايران في الوجود الخارجى وللإشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون  
 سنداً قوياً لهذا المنع كما امرنا اختار اعتبار القيد في جانب العالم والافهم اعتبار القيد  
 في احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من حيث هي عالماً بالذات مع  
 ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى في بعضها قدنى البطلان وما قيل  
 لم يختار اعتباره في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم  
 الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً توهم فاسد لانه مشترك الوجود بين  
 الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد  
 لعدم التغير بالذات ولا باعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوماً للذات مع قيد  
 آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ما ذكرنا من ان  
 الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية العلم بالذات من حيث هي  
 لا في العلم بالذات مطلقاً فيكون الذات من حيث هي عالماً بالذات مع كل قيد وبالعكس  
 ومع كل قيد عالماً بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يعمل لكن بقي العلم بالذات من  
 حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء من الجانبين لا نقول هذا الجواب مبنى على  
 تسليم ان العلم موقوف على التغير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا بأس في عدم  
 حصول العلم المتمتع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوماً بكل اعتبار من  
 الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل  
 في الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جواباً  
 يمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شهتهم مبنية  
 على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبنى على منعها فيكون جواباً من طرف نفسه  
 على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء **وقال المصنف** قادر على جميع الممكنات  
 الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كافي قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل  
 الجموعى فانه غير متناهى الآحاد ووجوده محال لا يشغل به القدرة كسائر الممتنعات  
 ولذا خصت بالممكنات وأشار بالممكنات الى ان الشيء في الآلة بمعنى الموحود كما هو  
 مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل او لا واما الواجب

باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك  
الوجود ثم استثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا إشارة في كلامه الى استثناء الصفات  
الا ان يقال هي ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لاعتين الذات بحسب  
المعهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الوجود بما  
يقع عليه الابداع الاختياري ويؤيده ما ذكره البيهقي في تفسير الآية المذكورة  
حيث حمل الشيء على معنى الشيء اي من شاء ان يتعلق به الشيء لم يحتج الى استثناء شيء  
من الواجب وصفاته واما المترلة الفائلون بان الشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافور  
للصفات فقد احتاجوا الى تفيد الشيء بالممكن ليخرج الواجب والمتع بالذات واثار  
البضايء هالك الى ان الآية دالة على ان كل شيء مفدور مادام شيئا ولذا قال فيه دليل  
على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدورا ان انتهى بنى ان الوجود  
الحاصل للممكن الحادث في آراء الابداع صادر عن الواجب بالاختيار لا بالاجباب كما زعمه  
الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة يحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب  
ايضا بالاختيار لا بالاجباب كما زعموه ايضا لا يقال اليس التأثير في الوجود الحاصل  
تحصيله للحاصل لا نأقول اليس بقاء ذلك في تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان  
الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعي البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه  
كان حصول الوجود في آن الحادث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير  
جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر يتجدد الامثال كالامراض  
عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثاني لا يقتضي  
المسبوقية بالعدم كما في تأثير الذات في الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول  
كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى  
قادر على الممكنات مادامت بمكنت سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها  
( قوله باتفاق المتكلمين والحكماء ) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور  
في ضمن ما اراده المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اي هذا الاطلاق  
باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والافانظام وابوالقاسم  
والجمهور والجبائية خالفوا فيه كما في المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا  
من المخالفين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبني على ما هو المشهور من مذهبهم من انه  
بالى واحد حقيق لم يصدر عنه الا الواحد الذي هو الملول الاول والشارح قاض  
في الكل صادر عنه تعالى بشروط في تحقيق مذهبهم كما سبق ولقدح فيه قال  
بالأشاعرية هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة وتقوا شمولها كما تقوا اصل  
القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها  
وتقوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها ( قوله صحة الفعل والترك ) قد سبق  
الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعي الخاص اي ان لا يجب

(قوله وعند الحكماء) قد اطلال الشارح في بعض رسائله في بيان عدم الفرق بين المعنيين وانما الخلاف بين الطائفتين في جواز عدم صدور العالم وفاته لما اراد الحكماء قائلون بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات الباري تعالى وان كان ممكنا بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون ٧٨ خصوصهم وذلك ليس في معنى القدرة والاختيار لا مكار الخلاق

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ارشاه قل وان لم يشأ لم يفعل

بعد الاتفاق على احد التعريفين

للفاعل شيء من جاتي الفعل والترك لالذات الفاعل ولا لاسر خارج ضروري له اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لالذاته ولا لاسر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتنام الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده فيكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لاسر خارج هو الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المسكين ثم اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما ائبنوا للعبد كسبا صادرا منه لامن الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعتبر في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا لاسر خارج ضروري له لانتفاء مطلق الوجوب ولو كان لاسر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد حاق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بمحدوث العالم والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة لكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره)

(قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) وانما ذهبوا الى ذلك لزعيمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكذبا لها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبهذه المعتزلة بانا لانهم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدهوه اليه وتمسكوا في هذا بقدرى العطشان ورغيف الجائع وطريق الهارب

من السبع مع المساواة من جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح (الضمير) وبين الترجيح من غير مرجح وقالوا ترجح احد المساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اى من غير داع فليس يحج بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح بارادته اى مقدور شاء ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا ليتسلسل

الصغير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك  
ان قول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على المهد الخارجى  
فالمنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند  
الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين فيه  
يبحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين  
قال في شرح الموقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو  
القبض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك  
بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتع الصدق  
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة  
قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء  
بالضرورة ولا يفعل وبالجمله هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين  
ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب  
تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبائع قادرة في  
لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والحسم في التجيز وكذا كل طبيعة  
في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل  
وعدم الفعل بواسطة مشيئة وجودا وعدما وايحساب الطبائع لوازمها باقتضاء  
ذواتها بالانوسط مشيئة اذ لا شعور ولا مشيئة لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا  
الى زيادة المشيئة فيه فلو لم قصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبائع القادرة في لوازمها  
وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشيئة بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالترديد  
على ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع للوجود الدائم ليندرج فيه مطلق  
الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل او لامر خارج ضرورى له  
او غير ضرورى فمرادهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته  
الفعل وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيئة وجودا وعدما سواء كان الفعل  
او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضرورى له كوجود المشيئة او عدمها بالنسبة  
الى الواجب تعالى او لم يجب لاذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى فيخرج  
ايجاب الطبائع لوازمها بلا مشيئة كما يخرج ايحساب ذات الواجب صفاته الذاتية على  
مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه  
لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في اليجاد وسائر ما يترتب  
على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة  
اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق  
المشيئة بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا  
فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب



العباد افعالهم لامر خارج ضروري على مذهب الجبرية حيث افكروا الارادة  
والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا  
توسط المشية في افعال العباد ففي التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم  
فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار  
بمعنى صحة الفعل والترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين  
احدهما مالا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر  
خارج ضروري وهو الذي اثبت الحكماء للواجب تعالى وتأتيها مالا يكون واجبا  
لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري  
وهو الذي اثبت المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة  
للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة  
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا  
البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان حلت الشرطيتين في التعريف على الاتفاقيتين  
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جاتي الفعل وعدم الفعل لان  
احد الشرطيتين لا يصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة  
لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها بصدق الثاني كما تقرر في محله  
مع ان الشرطية السالبة كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستند التام  
والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستند التام وعدم وان حلتها  
على اللزوميتين الكلبيتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس البديكاشاء فعل  
وان حلتها على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبايع افعالها اذ بين كل  
شئين غير متنافيين لزوم جزئي على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم  
واقوله ان يقال لو شأت النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها ايها  
يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تنشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها  
ان لا تفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو المناسب لتكون كلمة ان للاعمال  
والمهمة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها  
مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقريئة زيادة المشية  
لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل اذمالاشعور ولا مشيئة له لا يكون فاعلا  
لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايدء  
المحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديكم  
ما يفعل بايديكم فاتفق المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على الاطلاقهم  
الفاعل على الموجب والمختار على ان حل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك  
الحيثية اذ ليست الا لفرق بين الايجابين كما صرحت نعم لو كان التعريف لقسم خاص  
ذهب اليه الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد

(قوله ودوام الفعل وامتناع الترك) ٨١ بسبب الغير لا بسبب الصواب لا بسبب الغير بزيادة كلمة لا فان دوام وجود العالم

وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد المبالغة كما يفيد المثال الذي اورده ذلك وكيف يكون منافيا فانك اذا قدرت حصول المبادئ في نفسك بالقياس الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده فيها دائما وصدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

(قوله ومقدم الشرطية الاولى)

بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشيئة الفعل الذي هو الغير والوجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الغير والوجود المطلق كلزوم سائر صفاته (قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها) اشارة الى دفع ما يشوم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حارا كان ناهقا (قوله

ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار

انقسم الحاصل المقابل للمعنى الاحصاء المتغير عند المتكلمين بقرينة مقابلة السام للحاصل وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جهة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اي والحاصل ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم الوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان كإيتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطابع بقيد الفاعل كما لا يخفى هذا ينبغي ان يحقق معنى القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار (قوله وصدق الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم الوقوع بان يقال فعل هذا لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المتغير في التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة لا بألف الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية للزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر في محله (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب ينافي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشيئة والعلم بضرر الترك للذات الفاعل فنهاية ملزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لئلا ينافي الاختيار الا يرى ان دوام الانحاض بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الانحاض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهرا في الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفتين عن الانحاض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثابتة نحو المركز بل هي حركة ارادية بتجدد الاعصاب وتحريك العضلات قطعيا وكون التحريك عند قصد التميز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفي توسط الارادة والتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

ودوام الفعل وامتناع (٦) (كتبه على الجلال) (في) الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار) اشارة الى رد

كما ان العاقل مادام عاقلا يمتنع عنه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تحلف مع انها انما يمتنعها بالاختيار وامتناع ترك الانغماس بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

كون المغمض عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالانغماس مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للانغماس لامر خارج ضروري له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعاً نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الابرة لان الانغماس يمكن الانفكاك عن ذات المغمض لان ما يوجب من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شئاً منهما عن ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتجج الى قولهم مادام عاقلا بخلاف الجلود والقبض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحقيقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون إيجاد المعلول لازماً لذات الواجب بلا توسط شئ اصلاً ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجلود اللازم للارادة للذات لازم له ايضاً فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكل الى الايجاب الذاتي بحيث يوجب المعجز عن الطرف الآخر فلا اختيار اصلاً فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تسروا بعبارات تدل على الاختيار كمباراة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلاً في الكتابة عن عدم الشئ بكسب الاشعري واللائق بالضاريين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالعبارة في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الابرة والقتل فعدم المناقاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق التبر ولو كان عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات او لازمه فان ما له الى محض الايجاب الذاتي المنافي للاختيار كما اشار اليه الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي بما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن انفكاك الاحسان عن ذاته ايضاً (قوله فاطنك بمن يكون علمه) اي علمه بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار اصلاً وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر الى آخره) اي اذا صرفت

ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافي كونه تعالى مختاراً بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان العاقل مادام عاقلا يمتنع عنه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها الخ) قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضرورياً كخرق الانسان النار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية (قوله فاطنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالماً بكون الفعل خيراً محصاً ويكون الترك مستلزماً لعدمه

معنى القدرة عند المتكلمين يمتاز عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف  
 من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بأدلة ثلاثة مؤيدة بالشرع والقياس أن يقول  
 كان عليه أن يتعرض بأثبات أصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم بأثبات شمولها  
 هنا كما تعرض بأثبات أصل العلم أو لا ثم بأثبات شموله اذ كما أن هناك من ينكر أصل العلم  
 ومن ينكر شموله فكذلك هنا من ينكر أصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها  
 وهم فرق عديدة كأي المواقف وما قيل لم يتعرض لدليل أصل القدرة كما تعرض  
 لدليل أصل العلم في مبحث العلم أمالكونه متفقا عليه كما أشار إليه آخفا وأمالا لاكتفاء  
 بما سبق من حدوث العالم واستناده إليه تعالى فإن حدوث المعلوم دليل على قابلية  
 العلة إذا لايجاب يقتضي القدم انتهى فمختل من وجوه أما أولا فلا أن أصل القدرة  
 المتفق عليه هو أصل القدرة بالمعنى الإعم والكلام في أثبات القدرة بالمعنى الخاص  
 والحكماء أنكروا أصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها وأما ثانيا فلا أن الثبوت  
 في ضمن حدوث العالم على تقدير ثبوت مشترك بين الأصلين لا يمنع استناد الحادث  
 إلى القادر بدون العلم فإن كفى الثبوت الضمني في رد المكر يكفي في أصل العلم أيضا  
 والافلا يكفي في أصل القدرة أيضا وأما ثالثا فلا أن ثبوت أصل القدرة بحدوث العالم  
 إنما ثبت استناد حادث ما إليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث  
 العالم ولا بطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء المسئلة إلى الواجب وهو  
 لا يستلزم استناد حادث ما إليه تعالى ابتداء لجواز أن يصدر عنه تعالى بالإيجاب واحد  
 مختار وإن يكون ذلك المختار قاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على  
 أصل القدرة بهذا المعنى بما أشار إليه المصنف في المواقف من أن الواجب تعالى لو كان  
 موجبا في اتصاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط  
 حادث ونقل الكلام إليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة  
 وكلاهما محال وأورد على هذا الدليل أنه إنما يفيد قدرة الواجب إذا ثبت استناد  
 حادث من الحوادث إليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز أن يكون الواجب تعالى  
 موجبا صدر عنه بالإيجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون  
 واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما  
 عند الحكماء والمتنبي يبطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية  
 لا توسط هذه الواسطة وما أشار إليه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجود  
 العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب والواسطة غير معقولة من أن حدوث العالم  
 بجميع أجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة  
 أيضا مع أن الصادر عن الواجب بالإيجاب لا يكون حادثا بل قد بما فقد رده الشارح  
 الجديد بأنه إنما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك  
 وإنما ثبت حدوث الأجسام وعوارضها ولم يثبت عند امتناع الجواهر المجردة حينئذ

لان مقتضى القدرة هو الذات

يجوز ان تكون تلك الوسطة جوهرًا مجردًا قديمًا ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم بأحد الطريقين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غير متاهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبق بآخر لا الى نهاية محموظة بحركة دائمة ولا يخلص بها الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا في نفي تلك الوسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام التزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولاً ثم الالتزام فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السعبة وستعرف ( قوله لان مقتضى القدرة هو الذات ) لو حوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحيح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ما ذهب اليه اهل الحق من ان الممدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلاً ولا تخصص وان الممدوم لامادته ولاصوره خلافاً للمعتزلة في الاول وللمحكماء في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض الممدومات الثابتة المتميزة مائة عن تعلق القدرة به وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان يستند المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ما تمده من الممكنات على السواء كبرودة النار وابتعاد ماسوى المستع بالذات وقبل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لدوائها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر فيها كإيجاد البرودة في النار وليس شيء لانه مندرج في استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصور اعم من موضوع الاعراض لا الهوى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ما ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرًا مجردًا يتمتع تركيبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركاً وذلك الاندفاع لان الاختلاف في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتجزئ الممدومات الممكنة ولما بطل عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك نعم يرد عليه ان بحث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فمنوع كيف والثابت باتقان الافصال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص

( قوله لان مقتضى قدرته هو الذات ) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها

بحدوث العالم بناء على ان الخصم من وافقنا في نفى الوسيلة المذكورة فالقدرة  
التي اقتضتها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته في البعض  
الحق الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان  
ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا  
انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت  
القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى  
الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث  
انه لو كان الامكان الذاتي مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة  
ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب  
بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس  
في القول بعدم زيادة الصفات فعل هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة  
الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان  
المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في  
قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث وبؤيده ان  
مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وما قيل في دفعه ان المراد بالامكان المصحح  
هو الامكان الخاص الوقوعي الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات  
لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات ايها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات  
في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرية فاسد في نفسه لانه مستلزم  
لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية  
ايجاده الآتي حال العدم اذ الممكن الخالص الخالص عن مطلق الوجوب يختص  
بالامكان الاستقبالي لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بطلته مع  
ان العدم الحاصل للعدم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتي مقدور  
حال العدم والوجود الحاصل للحدوث آن الحدوث مقدور في ذلك الآن كما ان  
وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل  
لذلك الباقي في كل آن من آيات بقاءه مقدور في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه  
البيضاوي ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت  
لا شبهة في ان ايجاد الممكن اقادة الوجود بازالة العدم واعداء الممكن عدم اقادة  
الوجود في الزمان الثاني للموجود لا اقادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود  
الحاصل في الزمان الاول لانها محالان فالصحيح لتعلق القدرة ليس الا بالامكان  
الاستقبالي قات نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان  
الذاتي ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان  
الذاتي مادامت بمكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال  
فانهم قاته دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول



والمصحح لمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان  
المصحح بين الكل او باستواء نسبة الذات الى الكل كما نعرضوا في هذا الدليل  
والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان  
المذكور في ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل  
مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثانى بلا فصل ليكون  
وحده دليلا للملازمة التى فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففى كلامه هنا ايجاز  
لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فهو من قلم النسخ لانها  
توجب استدراك مقدمات بهذه الخامس ما قبل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة  
اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتباريات  
يترتب على البعض الآخر كالمؤثرية والتأثرية المتضاهين المترتين على نفس  
التأثير الذى هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما  
لكونها متلازمة مع الامكان الذاتى مستغنية عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية  
بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر  
على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فصحيح المقدورية  
بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة  
القصى التى لا يتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى  
لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة قائما هو الامكان الذاتى  
التامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل  
هذا الشئ مقدوره تعالى لانه يمكن في ذاته كان دليلا لما ( قوله فاذا ثبت قدرته  
في البعض الى آخره ) تقرير الدليل انه كما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته  
على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته  
قدرته على العالم الحوادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة  
فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن ان يحكما عنها تعالى ليتصور كونه قادرا  
في وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتى وهو مشترك  
بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المقتضى والمصحح وارفع الموانع  
يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل  
وفى لا يزال على ايجادها في الازل وفى لا يزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل  
المختار بل بمعنى انه تعالى قادر في الازل وفى لا يزال على ايجادها فى لا يزال سواء  
كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالى الحدوث والبقاء  
او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتى الازلى الابدى اهم من الامكان الاستقبالى  
او متأخرا عنه ان امكن اعادة المدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجه

(قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (قوله فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل) وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان المدومات لا تبون لها اصلا بل هي منفيات بحصة لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل

( قوله ولان الامكان ) الذي ٨٧ هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فاما ان يمكن

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان المعجز عن البعض نقص وهو

على هذا الدليل وامثاله انه قياس فقي لا يثبت اليقين لما اسبقنا من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعي فيما كان اشتراك الملة قطعا كالقياس العقلي بمله منصوصة ( قوله ولان الامكان مشترك الى آخره ) دليل آخر بان يقال لاشك ان الامكان الدائي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجد ايدا او بايجاد ما وجد الواجب لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحيث يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجوده موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجد بل اوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذ المراد بها اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاب بالفعل ولا يتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجوده ولا يكون قادرا عليه لما منع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبني على بطلان الاستعداد وتمايز المدومات فكذلك هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ كما ان الدليل الاول مبني على ثبوت اصل قدرة الواجب بطلان واسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذلك هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لاعلى هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في شيء منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم لا يكون الا قديما واما ما قيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد اختياره في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافي حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما لا يندفع لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم قطعي الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل الممدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موسوقة بالحيلة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما يجوز كونه مجردا او جساما قائما بذاته كما لا يخفى ( قوله ولان المعجز عن البعض الى آخره ) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة به اذا ثبت قدرته في البعض ثبت

الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعله اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات واما اقتداره على الممكن الذي هو معلوله بلا واسطة فظاهر واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علة اقتداره تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علة وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله وصفاته العلى حادثا فلا محال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه بعض آخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحديث العالم ( قوله ولان المعجز عن البعض نقص الخ ) يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع

الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته لحديث العالم

على الله تعالى محال مع ان التصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء  
 قديرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن صرفت  
 ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة  
 الى حقة المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة الى ما تركه من دليل القوم  
 وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح  
 على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الداعي المشترك المصحح اظهر  
 من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستقي عنه على  
 تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة  
 فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلا وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك  
 وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض قلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن  
 البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان  
 مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث الاستعداد وتميز الممدومات فم اورد القوم لهذا  
 المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن التارج المحقق اثار الى انه بعد الابتداء على  
 بطلان حديث الاستعداد وتميز الممدومات يمكن هنا دليلا آخران ( قوله مع  
 ان التصوص الى آخره ) يشر بان التصوص يصلح هنا مؤيدة لادليلا برأسه لما  
 يأتي ومقابل الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم فدفوع بان ليس معنى  
 تأييد الدليل العقلي بالسمي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمي  
 والا لم يكن العقلي دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة  
 والدليل العقلي بافراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السمي يفيد مرتبة اخرى فوقها  
 وانفداح الدليل السمي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت  
 المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما يلزم ان يتوقف العلم القطعي بمرتبة عالية  
 على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا يحذور فيه كالا يحذور في توقف الكتاب كنه  
 الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمي يصلح مؤيدا لادليلا برأسه ولما سمح تأييد  
 البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة الطمئنان  
 ( قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير ) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها  
 من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة  
 الجامعة للإيجاب والا فلما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل  
 وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل  
 لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير  
 متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل  
 الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين ثبت انها بمعنى  
 صحة الفعل والترك اذ لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى

قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتسكك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة بما لا يتوقف عليه ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع المسلمين فلو فرضنا ان التي في الآية يفهمه بهم الصفات القديمة فهي مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الأصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لا يقدح في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية فن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فمستدلل عن سواء السبيل ولم يدر ما يلزم على تقدير حمل القدرة على ما يجمع الايجاب واما من قال في دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اخل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب عند اولي الابواب وبهذا البيان يثبت العلم القطعي ببطلان احتمال الوسطة السابقة بالدلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الوسطة من المجردات وانضج اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما ما يأتي منه من الاراد فتزلزل الاوتاد

**(قوله قيل الاولى في اثبات هذا المطلب)** معارضة لمذهب المعتزلة المستفاد مما قبله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمي هو العمد في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمي انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه عندما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلعة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المجزئات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى طالما قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان مقتضى للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان حال لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه وبجرد وجود مقتضى والمصحح لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع • اجيب بانه لا يميز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانع دون البعض وهذا ضعيف على

(قوله قيل الاولى في اثبات الخ) وقد بينا حقيقة ذلك القبل وهو مذهب السلف واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وذلك لان ثبوت الاحكام التكليفية كلها في نفس الامر بحكم الله والوضع الالهي وثبوته عند الخطاب بنفسه خطاب النبي وهو لا يتوقف على العلم بوجوب الصدق وحرمة الكذب عليه عقلا بل على العلم بصدقه وعدم كذبه وهو حاصل لكونه بمنزلة الضروري عنده لفرط تمكنه منه قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب اي يستحضروا ما هو كالمركز في عقولهم لفرط تمكنهم منه

الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الآية وكذا قال في اصل العلم وقد تمسك في كونه تعالى علما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل ما خبروا به وان لم يختر بالبال كون المرسل علما والظاهر ان هذا مكابرة نعم نجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال في شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية في شمول العلم والقدرة لافي اصلهما والشارح المحقق لم يفتت الى ما اورده على دليل شمول القدرة ولا ندفاعه على اصول الاشاعة لان احتصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كازعمه الحكماء او بتمييز المدومات او ب لزوم القبح والحسن لوجوده انبنى لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعترض عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فيثبت يكون تعرضه بالدليل السمعي فيسبق في كل من اصل العلم وشموله مبني على الجواب الذي حكم العلامة التفاضل بكونه مكابرة ( قوله ادلو فرض قدرته على الارسال فقط ) وان لم يقدر على غيره اصلا كما يجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع ما يصح ان يعلم ( قوله لكن اثبات الارسال الى آخره ) يعني ان اثبات حكم مناطق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا يدلان على ثبوت مدلولهما في الواقع ما لم يحصل الجرم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث اليها لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الحرم سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدقه في ذلك

( قوله لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة ) حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته بجميع المقدورات لا يكفي لانبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعنى تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم لشمول القدرة كان اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا

اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف  
الفاعل المختار عادة حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادة دل ذلك الامر  
على تصديقه قطعاً وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاً وكونه فعلاً ثبت بشمول

الخبر بالمعجزات ثبت ان اثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف  
على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسال  
بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا  
الفعل الخارق فعلاً تعالى مقارناً لدعوى النبوة ومستجماً لسنن شرائط  
المعجزة كما بينوها في المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عادة حين استدعاء  
النبي تصديقه بامر يخالف عادة دل ذلك الامر على تصديقه قطعاً يلزم ان يكون  
هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان الاثبات بهذا  
الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلاً تعالى لكونه مقدمة  
من ذلك القياس المتكتم واثبات كونه فعلاً تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة  
والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر المقيد للعموم اعني اضافة  
الطريق الذي هو عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الدالة  
عليها ( قوله واذا خالف الفاعل المختار الى آخره ) يشير الى تمثيلهم بان السلطان  
المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه  
بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمراي منهم  
واستدعى عنه تصديقه في دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلاً خارقاً لعادته وشاهدوه  
فان ذلك الفعل الخارق تارل منزلة التصديق القولي بان يقول ارسلت اليكم بذلك  
الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان  
ذلك الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلاً لمرسل لكن المنزلة حوزوا ان تكون  
المعجزة فعلاً لغيره تعالى بآدنه تعالى كافي شرح المقاصد وبؤيدهم ان تصديق الوزير  
حاصل فيها اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه فعلة ذلك الخادم ففعل ظهر  
ان النبي في قوله حين استدعاء النبي لنبي بمعنى الخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل  
على الاصطلاح وتنفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار ( قوله  
وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاً تعالى ) قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبي  
سبعة شروط • الاول كونها فعلاً تعالى او تركه • الثاني ان يكون خارقاً للعادة •  
الثالث ان يتمرر معارضته • الرابع ان يكون ظاهراً على يد مدعى النبوة • الخامس  
ان يكون موافقاً لدعوى فلولال معجزتي ان احبي ميتا ففعل خارقاً آخر لم يدل على  
تصديقه • السادس ان لا يكون ما ظهره مكذباله فلولال معجزتي ان ينطق هذا  
الضب ففعل بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احبي فاعلا مختاراً فكذبه  
بعد الاحياء • السابع ان يكون مقارناً لدعوى النبوة او متأخراً عنها لا متقدماً عليها



القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت  
المتزلة واحتمال وجوده لا يجدي نفعاً فلا يتم ما قبل ان الاولى في اثبات هذا المطلب  
بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية

فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى اوهاماً ( قوله اذ لا دليل لنا ) اي لم يشر  
المقلاء المكلفين ( على ان خصوصية المعجزة ) اي المعجزة الخاصة المشهورة ( فعل الله  
تعالى ومقدوره ) اي صادر عنه بالاختيار لا بالاجاب سري شمول قدرته تعالى لجميع  
الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وادارته لجميع الكائنات ثبت ان اثبات كونها  
فعاله تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظري  
يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفاً على اثبات شمولها وقوله وان زعمه  
المتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل بمنوع كيف وقد ذهب  
المتزلة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل محكم وزعم فاسد  
ولما توجه عليه ان يقول لا يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه في الواقع  
فالحكم بعدمه في الواقع ممنوع اشارة الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يجدي  
وحاصل الجواب بتحرير المراد بان مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر  
يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول وبمجرد احتمال وجوده لا يفيد القطع  
بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به ثبت التوقف على اثبات الشمول  
ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المصنف في المواقف حيث قال  
دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق  
عقبها فان اظهر المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكناً عقلاً فمعلوم الاستفاء عادة  
كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم شق الحبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان  
كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلموا هموا بتصديقه بعد عنهم  
وكلموا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والمادة قاصية  
بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكناً عنه امكاناً عقلياً لشمول قدرته تعالى لجميع  
الممكنات \* ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوه \* اما اولاً فلان القول بتوقف  
العلم بكون المعجزة فعاله تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف  
الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة  
لاعقلاً اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها مدلولاتها بحيث لا يجوز تدويرها غير دالة  
على مدلولاتها لان خوارق العادات كاضطراب السموات وانتثار الكواكب وتذكرك  
الجلال تقع مع تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك  
يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي بناء على ان ايجاد الواجب  
ليس مشروطاً باعداد ممد عندهم فيمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم  
القطعي بذلك القياس المتظلم في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

( قوله اذ لا دليل لنا على )  
ان خصوص المعجزة  
فعل الله تعالى ومقدوره )  
دفع لما يقال ان اثبات كون  
المعجزة فعاله تعالى لا يتوقف  
على اثبات شمول القدرة بل  
يكفي في ذلك اثبات كونها  
فعل الله تعالى ومقدوره  
ووجه الدفع ان اثبات  
كون المعجزة فعاله تعالى  
ومقدوره اي صادراً عنه  
بالاختيار لا يتأتى الا  
في ضمن اثبات شمول  
القدرة اذ لم يوجد دليل  
مختص بانبات كونها  
فعل الله تعالى ومقدوره  
وبمجرد احتمال وجود ذلك  
الدليل لا يجدي بل لا بد  
من تحققه والتثبت به  
واشارة بقوله ومقدوره  
الى ان مجرد كون المعجزة  
فعل الله تعالى لا يكفي  
في كونها تصديقاً للرسول  
في دعوى رسالته بل لا بد  
في ذلك من كونها مقدوراً لله  
تعالى وصادراً عنه بالاختيار  
فان الافعال الاضطرابية  
لا دلالة لها على التصديق  
كما لا يحق

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم  
 للاسلام من غير توقف على شيء آخر عدم وهذا هو مراد الحبيب الذي حكم  
 العلامة التفارقي بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يحطر بالبال الى  
 آخره نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة كما يؤيده  
 صيغة الماضي لا تقي الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة لكون مكابرة \* الثاني  
 لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول  
 القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا  
 الذين كانوا على مذهب الاشعرية في شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاشتغال  
 اولاً باثبات شمول هذه الصفات بالدلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي  
 الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل  
 باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبيا عليه افضل الصلوات مأمورا  
 بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف  
 بما نقلناه عن المواقف كالفهم الخارج بل مراده ان القدرة شاملة للكل في الواقع  
 فالاعتقاد المناقيل ولا مثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم  
 الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت ما لا كفاؤا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة  
 الغير المألوفة لا كسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد  
 خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي بخلاف  
 ما اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق \* الثالث ان الاقدار على فعل لا يوجب  
 الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فاطاهران المعجزة تدل على ان لهذا  
 النبي ربا فاعلا لهذا اخطارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل  
 بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال  
 بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لحواز ان يكون  
 هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي  
 تعدد الواجب القادر بالدلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات  
 وذلك قطعي الفساد ايضا \* واما ثانيا فلوفرنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة  
 فيكفيه شمولها للتصريات التي تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة يتم الامر  
 بدونها مع انه من خواص نبيا عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها للعالم الاجسام  
 من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم  
 المجررات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعوالم التي اجتبا المثالون والصوفية  
 وكالعوالم الواردة في الآثار لاسيما ما في النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة  
 موهومة في جنبها كذا وكذا بل لا نسبة بينهما اصلا \* واما ثالثا فلوفرنا التوقف على اثبات

بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله (مريد بجميع الكائنات)

شمولها لكل فأنما يتوقف على إثبات شمول القدرة بالمعنى الأعم لا بالمعنى الخاص  
 لحصول التصديق بمجرد كونها فضالة تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار أو بالإيجاب  
 ولذا ذهب الحكماء إلى وجوب البعث والارسل وإيجاد المعجزات بالإيجاب واما رابعا  
 فلو فرضنا التوقف على إثبات شمول القدرة بالمعنى الخاص لكل ففأية الأمر لزوم الدور  
 والمصادرة في إثبات ذلك الشمول بالأدلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لافي  
 إثبات بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بمد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر  
 اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات بأي طريق كان والكلام في الثاني لافي الاول  
 نعم لا يصح إثبات الشمول بالأدلة السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم  
 الارسل بطريق التواتر لكن المرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين  
 ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد  
 عند الكفرة المنكرين للبعث والارسل وبالجملة لا محذور في إثبات شمول هذه  
 الصفات بل اصولها بالأدلة السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسل  
 بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام  
 هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد  
 بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام  
 بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لادليل لنا اي لمعشر  
 غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل العلم  
 عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله  
 وان زعمه المعتزلة بأن حل مراده على ذلك لان المعتزلة انما يزعمون ان في المعجزة  
 المقرونة بمرآئن الأحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الأحوال لان فيها دليلا  
 لمن لم يشاهدها وهو ظاهر واما خامسا فلأنك قد عرفت ان المعتزلة جوزوا  
 كون المعجزة فضالة لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل  
 الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب  
 تعالى او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت  
 ان انكار الدليل انما يصح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء  
 مثلا لا يتوقف على شرط واعتماد عند والافلهم ان يستدلوا على وجود الدليل  
 بلزوم المفسد التي ذكرناها على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما ذكرنا اوضح ان المراد  
 من الجواب الذي حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فانهم قال  
 المصنف مريد بجميع الكائنات اي الحوادث اذ لا صارف لاسم الفاعل ههنا  
 عما وضعه من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صحيحة الصدور  
 عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى اذلي وان لم يكن صارف ايضا  
 في المقدورات بمعنى التأثيرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته

الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع

تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتي نعم هنا صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال وعجاز في المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحوادث في احد الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ثابت بحدوث العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا ومناشع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوخ الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء (قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان هاء القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد لكن كثير الخلاف في ارادته تعالى فندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن صائر الصفات الحقيقية وعند الحاشية صفة زائدة قائمة لا يجعل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند انجبار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساء وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الا كل وعند الكبي ارادته لفعله تعالى للعلم به وفعله غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والحاشية والتجارب بناء على ان القديم من قسم الموجودات الخارجية كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكبي في ارادته تعالى لفعله غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فملى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لا بد من مخصص وقولهم نوجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة عما يباير العلم والقدرة كالحياة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد خصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعلوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين لا يرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء ادكا يمكن ان يقع بقدرة احد الضدين

(قوله قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الامحاج على ثبوت تلك الصفة المقابلة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الماعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الماعل وليست تلك الصفة صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا فصاح لان تكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لا بد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تماق الا انها لا تتماق بالضدين والاقوات معا لان ما يفيد تماق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصفة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المميز ابيض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الاخر فلا يكون تماق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لا بد ان تكون تلك الصفة المخصصة متماقة باحد الضدين دون الآخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تسلسلها بالضدين في وقت واحد والا لتعاقب الضدان او يتخاف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور وبالجملة لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لا موجدا ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للاروم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم هنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عنكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار ادلولا الارادة انتفى التأثير والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارح ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا ليقال تفهم تلك المغايرة بما ذكرناه لان تماق العلم اشمل من تماق القدرة فاذا لم يكن تماق القدرة مخصصا فعدم كون تماق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المخصص بجانب الواقع لان

تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز  
ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كاذب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا  
الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت  
ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا في الموافق  
لا يقدرون الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع لالم لا ما قول  
تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة  
التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غابت توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به  
وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعة المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم  
من طرف الحكماء من ان التبعة المذكورة انما تستقيم في العلم الاتصالي لا في الفعلي  
وعلم الواجب فعلي لا افعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة في التبعة كما اشار اليه  
المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البدية في محل النزاع لان التبعة المذكورة ثابتة  
ببرهان قاطع وما اورده مدفوع اما اولا فلانه تعالى موجب في علمه قطعا لا يختار  
فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا بد  
في الموجب من مخصص بمخصص تماقه بجانب الواقع دفعا لرجحان من غير مرجح وليس  
ذلك المخصص الا الوقوع في نفسه لا متاع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع  
المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود  
ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع المدم كما في علمه بصفاته السالبة من انه تعالى  
ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات المتبوع بالذات وقوع المدم  
كما في العلم التصديقي بعدم المتبوع بالذات ولو ازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع  
لعلمه التصوري بوقوع احدهما اما ازلا وابدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي  
لا وجود له ازلا وابدا او في احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث  
في بعض الاوقات وبعدمها في البعض الآخر وليس وقوع الوجود والمدم  
للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا  
مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الواسطة السابقة  
واما الثاني فلانهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسبيله سواء  
كان العالم متفعلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بناءه او لم يكن متفعلا  
بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الاتصالي بما يكون متأخرا عن الوقوع  
مسببا عنه كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بناءه فحينئذ تختار  
في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية  
افعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم  
من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه  
ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا



للبيض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابن الحسين والنظام والجاحظ  
والعلاف وأبي القاسم الباجي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف وتبعهم الطوسي  
إلى أن العلم بترتب النفع على إيجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع وبسبب ذلك العلم عندهم  
بالداعي وهو الإرادة عندهم ولذا ذهبوا إلى تعليل أفعاله تعالى بالأعراض وقالوا  
وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يصح أن يكون  
العلم بترتيب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما صرقت من أن الواجب تعالى  
موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع  
كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لا مبرا خارج  
ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى الخاص قطعا فلا يكون الواجب تعالى  
مختارا بهذا المعنى بل يؤول إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من الاختيار الجامع للإيجاب وإن لم  
يلزمهم القول بقدوم العلم بناء على جواز امتناع قدوم العلم عندهم فلا يتعلق العلم إلا  
بالنفع الحادث بخلاف ما إذا كان المخصص تعلق الإرادة الأزلية فان ذلك التعلق غير  
لازم لذات الواجب وإن كان أزليا دائما لا مكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع  
وما أورده الشريف من أن التعلق الأزلي إن كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم  
إمكان تعلق الإرادة بالضد الآخر بدل تعلقها بالضد الأول حينئذ وإن لم يكن لازما  
لذات الواجب جازا فذاك الإرادة وتجدها وهو محال فمدفوع بأن اللازم على الثاني  
جواز تجدد التعلق وحدونه لا جواز حدوث نفس الإرادة القديمة المتعلقة والمحذور  
في الثاني لا في الأول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل  
المختار فلا دور ولا تسلسل وإن زعم الشارح قياسا لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر  
أنه قائل بلزوم التعلق الأزلي لذات الواجب وأنه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى  
الجامع للإيجاب فلا يمكن أن يقال إنما لم يتعرض لمبايرتها للعلم لأن كونه تعالى قادرا  
مختارا يستلزم أن يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا في هنا كلامه يعني إرادته هو  
أن الخفية ذهبوا إلى تعليل أفعاله تعالى بالأعراض كافي شرح المقاصد فهم جعلوا العلم  
بترتيب المصالح علة لتعلق الإرادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى  
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع أن الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الإرادة وتعلق  
الإرادة يوجب الفعل ولا مخلص إلا أن إيجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الإرادة بمنوع  
عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ إلى حد الوجوب ومقتبل إذا لم يبلغ الترجيح إلى حد  
الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فإن كان  
اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر إلى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا  
والإلزام الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجح في عدمه في الوقت الآخر  
لأن الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين الأول أنه إنما يجري  
في العلة الثامة بالنسبة إلى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة إلى فعله فإنه إن أريد لزوم

يمكن ان يقع بهما الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الآخر وبينه وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة

الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فقدم القزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافس الفرق بين الفاعل الموجب والمختار \* الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطبنا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام ( قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ ) فيه بحث اما اول افلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثالثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الایجاد وليس شئ منها مما يتوقف عليه الایجاد ولذا ذهب الاشعري الى محجة الایجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعلوم غير مرئي ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الایجاد لانا نقول صدر الآيات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا قال المازندية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة \* واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بال ضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى مخصص آخر ونسقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق وجوده وهو مجموع لحور ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على حواجز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها

وهي قديمة ادلو كانت حادثة لازم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجود لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتعلق بجانب معنى من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب ونخصه بهذا التعلق بالوقوع كافي قدحى عطشان وطريقى هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص يلزم امتناع تعلقها بالصد الآخر او في الوقت الآخر ويتنى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة بالحادثة بدون المرجع والمخصص وقد يجاب باختبار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التعاقبات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث الحوادث بناء على انها ليست انتزاعات محضة كالملازمة بين الشئين بل مما يتوقف عاينها وجود العالم فيجري فيها كل من برهاني التضاف والتطبيق واما ما قيل هنا يجوز ان يكون المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا في الابدان ولا في الاعداد ( قوله وهي قديمة ) هذا من ثمة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا يعمل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تميزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم لعدم المراد كما هتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة ( قوله اذ لو كانت حادثة الى آخره ) يعني لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيبي من المصنف في قوله ولا يصوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات في الابدان فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الادهام ( قوله وهي شاملة لجميع الى آخره ) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجود لكل ما يوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالايجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا المطف فائدتان احدهما كونه تعالى فاعلا بالفعل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الایجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل  
ومن جهة الكائنات الشر والمصيبة والكفر فيكون تعالى مريدا لها

في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يشمل شيئا  
والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير  
الاستدلال انه كما كان الواجب تعالى موجودا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون  
ارادته تعالى شاملة بحسب التعاق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا تعالى  
اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون  
موجد للذوات ايضا بالاختيار لوجود مقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حيث لا يرى  
ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له  
تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات وفقا بين الكل  
واما الملازمة فلان الایجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان  
اندفع امران الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق  
من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع  
الكائنات لان الایجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على  
الكل مع إيجاد البعض لا يستلزم إيجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من  
قول المصنف لا خالق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله  
صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمية فيتجه عليه حيث  
ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمية موقوف على اثبات الارسل بالمعجزة  
ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعله تعالى سوى شمول الارادة والایجاد  
الثاني ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع  
ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما  
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى  
جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير  
مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا ومن المجائب ان  
القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح  
بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل  
كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار  
ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار حكما اشار اليه شارح  
المقاصد فيمد حل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فاطنك فيما  
اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الایجاد بالفعل (قوله ومن جهة الكائنات  
الشر والكفر والمصيبة) لعل الشرايع من الاخيرين ولنا اقتصر عليهما في الدليل  
الثالث للمعتزلة فالمقاصد الفاسدة غير الكفر والاخللاق الرديئة مندرجة في المصيبة

(قوله ومن جهة الخ) الشر  
من حيث هو شر ليس  
من حيثها ولا مأمور بها  
وانما يدخل في الارادة  
والامر بالعرض تضمنه  
المصالح والظير الكثير

(قوله خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى يريد الامر به ﴿١٠٢﴾ من الحيرات والطاعات والايمان وكارمها

يضاده من الشرور والمعاصي والكفر ( قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به انما هو الحيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مرادة الحيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على مازعه بمضامنته من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه الآخرون زعمانهم ان الامر بخلاف ما يريدونه وعلى التقدير يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضديهما اعني الحيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اوردته عليه من انه اراد ان يستدل من تقي كون الشرور والمعاصي مأمورا بهما على

خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجود الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له \* الثاني لو كانت مرادة لوجب كمال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عنى من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك دواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل ( قوله خلافا للمعتزلة ) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايمانهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايمانهم وطاعتهم ليلزمهم انقول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي أكثر وقوتا من الايمان والطاعات باضدادها مضاعفة فيلزم ان لا يقع بها ارادة الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبة فيه لا يدفعه اذلا شبهة في الصناعة في عدم دخول أكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من أكثرهم اصالح اخر ( قوله اذ الارادة مدلول الامر ) كاذب اليه الكعبى من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به او لازمة له اى لمدلول الامر كاذب اليه غيره على ما قلناه ولام الارادة للاستغراق اى كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قلوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما فتى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها متى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس التقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم تتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم او لازمة له وجودا وعدما والحجة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حل اللام على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا

عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجب (وعندما)

الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب

وعندما فلا يردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لاسخة او لازمة فان  
انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر  
لازماتها دون العكس وقد يصحح نسخة او لازمة بتخصيص الملزوم بالتلازم  
او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة  
لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان  
انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب  
انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما  
للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى و مشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية  
توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن اخفاكها عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع  
المراد ويجوز اخفاكها عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثاني  
بافعال العباد ومن الين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فانهم ان انتفاء  
الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق  
بافعال العباد المشية التي سميتوها مشية قسرية والبراء وبذل اليه ما سيذكره الشارح  
من تقسيم الامر الى امر تكويني وامر تشريعي تدور في فرج هذا النزاع الى النزاع  
في مسألة خلق الاعمال ( قوله لان الرضاء بما يريد الله الخ ) الظاهر ان كلمة  
ما مصدرية اي بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف الماخذ على ان تكون  
عبارة عن الخلق والايجاد او عن المخلوق الموجود في المدلول عما في الكتب من  
قولهم لان الرضاء بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعة  
عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال اعلم  
ان القضاء عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما  
لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها  
واحوالها واما عند الفلاسفة فالحق قضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون  
عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم  
بالغاية التي هي مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جعلها على احسن الوجوه  
واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود المعنى باسبابها على الوجه الذي تقرر  
في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن  
العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى هذا العلم بل الى  
اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح  
المقائد السفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق  
القدرة بعد الارادة او عن تعلق التكوين عند مشيته وعلى الثالث اشارة الى ان  
مرادهم بالقضاء ههنا المقضى من حيث الايجاد كما يأتي في المحصول الآتي لكن

حينئذ ان يقول بدل قوله  
او لازمه او ملزومه حتى  
يلزم من انتفاء اللازم  
الذي هو الامر انتفاء  
الملزوم الذي هو الارادة  
او يترك قوله او لازمه لانه  
يلزم من انتفاء الملزوم  
انتفاء اللازم



والرضا بالكفر كفر • الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع • الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة

الملازم لظاهر جوابهم الآتي احد الاولين ( قوله والرضا بالكفر كفر ) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والمعصاة رضاؤهم بكفر انفسهم وعصياتهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم وعصياتهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت يقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان الملازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضا بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى في الابطال ( قوله والرضا هو الارادة ) لا يخفى ان الرضا ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له كافي شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلمهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة مذكروه في الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على تقدير دلالة انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصي ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا يد من الجواب عنه ( قوله والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك الى آخره ) قد تحيروا في انطاق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلين • احدهما ان ايمان الكافر وطاعات المعاصي مرادة له تعالى • وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية المعاصي ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل في شانه تعالى واستدلوا على الثانى بأن الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر التخيير فانه قديما امر عبده بما لا يريد لمجرد الاختيار يانه هل يطيعه او لا ولا سفه اذ قد حصل له فائدة الاختيار اطاع او لا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة تضكك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل في كلتا صورتين والارادة بدون الامر في المعصيان في الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوبا لان ايمان

( قوله والرضا هو الارادة ) اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض فانه تعالى يريد كفر الكافر ويعترض عليه ويؤاخذ به ويؤيده ان العبد لا يريد الا لام والامراض وليس مأمورا بارادتهما بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

الكافر وطاعات العاصي ليست من جهة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا  
تقول في صورة الاعتذار فعل العبد مأموره غير مراد وعصياته مراد غير مأموره  
فهناك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر  
معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة  
في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين  
\* احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه  
المنفك كانهما كالتزام عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه التلزم  
لا العكس ولهذا كان انفكاك التلزم محال لان انفكاك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر  
قديمك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة العصيان  
فن قال انه في هذا المعنى تكلف انخدع بسباق كلام الشارح \* الثاني ان وجود  
الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثاني  
فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم  
الامر واذا انتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح  
فيما يخفى له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان  
الامر لازم اعم للارادة صرح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح  
استدلالهم ايضا لان انتفاء التلزم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلا بد في الجواب  
عن الدليل الثاني من القدح في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول  
من القدح في استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب اننا لانسلم انها اذا لم تكن  
مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما  
كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المتبع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة  
هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لا صراحة  
ولا التزاما فقد ظهر امرارها احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة  
انما يلايم نسخة او ملرومة لا نسخة او لازمة كما هو مبني على توهم ان الظاهر من انفكاك  
الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساد \* وثانيهما  
ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريد بدل قوله فانه يأمر  
العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب  
عن دليلهم الاول الا ان يقال ملذك كره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للايماء  
الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام  
الناظرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان الامر والاهي يريد بكلامه  
دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي النهي عدم  
الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها  
في الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما اولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح

كأمر المختبر فإن السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد  
فادعى السيد مخالفة العبد له وأراد تمهيد عذره بمصيان العبد له بحضور السلطان  
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه  
عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضى والكفر مقضى  
للقضاء ومحصله ان الانكار

عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا باقية ورسوله  
واقموا الصلوة وآتوا الزكاة صيغ عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال  
بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صيغ النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل  
الاصول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة ( قوله كأمر المختبر )  
لفلامه هل يطعمه اولاداه قديما أمه عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف  
والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد  
الاختبار في صورة الاعتذار بناء على ان المختبر في صدق عذره وان الموضوع على  
ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قواهم كل نائم مستيقظ  
على ان عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختبار والامتحان ان  
يكون المختبر شاكيا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان  
احد الطرفين عند المختبر كرجحان الصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس  
على الحاكم ( قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره ) قيل الموجود هنا  
صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب  
بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كافية لشرح المواقف اقول  
لوصح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لاصورة ولاحقيقة  
اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل لصدور صيغة  
الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر  
الحقيقي اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال  
اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف الامثلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال  
مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج كاذ كرتم لا تاقول لا بد للعاقل من ارتكاب  
اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مرجوحة عنده  
يلزمه الامر والاختبار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لاحقيقي فاسد  
لانه انما يكون صوريا اذا نصب الامر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به  
ليس بمرادله اذ عند استغناء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يحتل الامر لرجحان  
العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول  
على مخالفة السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل  
عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك  
الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة ( قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء )

المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وإيجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بإيجادها الذي هو فعل الله تعالى \* وعن الثالث بان الطاعة تحصيل مالمصر به المطاع لا تحصيل ما اراده

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يعني ان بناء كون خالق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كاذب اليه المعتزلة فانه يحكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اي مع س النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشرا الاشاعرة لانقول لكونها عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهوا الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانكسر حالهما

حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشيء اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن الين ان للرضاء يتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاء دون انكاره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول الحصول انما لانسلم الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضاء بالمقضى المنكر لان الرضاء يتعلق بإيجاده او بالمقضى من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء بالاول الرضاء بالثاني الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جمل بعض الناس مخلدا في العذاب لمصالح الغير مما لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون ايجادها حكما بقبح الاتصاف لا قبح ايجاد بل بحسنه لتصممه المصالح ولقائل ان يقول ما ل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالخلق مذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب اوجد له مصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث بان الطاعة الى آخره) قال الآمدي ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يبعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا بآى ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالمقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين والالم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال او امره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف الدال بظاهره

قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد

على خلاف ذلك ( قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره ) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ ياباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عاصيا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع اطاعة والعصيان في العبد في وقت واحد فالواو في قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا وفي قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للمعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لولا لاهمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهمة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة الامر عاصيا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشارة الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفة الامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتي بما يوجب عقابك لكنه اتى بما يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولي لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاه السيد في المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصد تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاه السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو في المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بما رضخ اخفاء السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخجل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفة الامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقة الامر الضمنى فيلزم اجتماع اطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن ولذا تم الاعتذار لو نقول الامر الحقيقي هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الامر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا في الواقع والامر الصريحى امرا سوريا في الواقع والاطاعة والعصيان

( قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور الخ ) وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر متغيرا للارادة وكان الطاعة هي الاتيان بما امر به المطاع لاما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريد ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريد السيد ويرضاه

(قوله ولا شك انه لو علم السلطان ﴿١٠٩﴾ الح) اي كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع

ولاشك انه لو علم الساطان حقيقة الحال لم يقيم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو بيع سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني

في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لافي موافقة الامر الصوري ومخالفته  
قالعبد العالم مطيع في الواقع لانه في واما تمام الاعتذار فيكفيه العصيان عند  
السلطان ولايتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال ( قوله ويمكن ان يقال  
الامر امران الى آخره ) جواب عن ادلتهم بحيث يتدفع عنهم ما اوردوه بقوله  
قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امران امر تكويني يحصل به التكوين والايحاء  
يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور في قوله تعالى  
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور هو الشيء الممكن  
والمأمور به كونه ووجوده ولاشيء من الممكنات يملأه غتر في وجود نفسه ولذا  
لم يكن مدارا للتواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يخص بافعال العباد بل يعم سائر  
الكائنات وامر تشريعي يوضع به الشرع والتكاليف وتدوين بدون احكامه  
في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي لايلزم منه وقوع  
المأمور به وعليه مدار التواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعني لا على الامر  
الاول لما صرفت تقديم الخبر للحصر وبين الامرين مضموم من وجه بحسب التحقق  
لتحققهما معا في ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثاني في كفر  
الكافر ومعصية العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس في ايمان  
الكافر وطاعة العاصي (فالطاعة) الاختيارية التي يترتب عليها التواب (هو الايمان  
بما وافق الامر الثاني) التشريعي والرضاء اي رضاه الامر تركه الا اعتراض  
( يترتب عليه ) اي على هذا الايمان ترتب الله الفسادية على الفعل المملول وليس  
الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجود الاول لاسيما لترتب الرضاء بالفعل على  
الامر الثاني الثاني على هذا لوجه لتأخير هذا الكلام الى حين التفرع الثالث انه  
يوجب استدراك قوله اذا خالف الثاني لان الرضاء يترتب على الامر الثاني في كل  
حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الايمان  
فان المراد ان الطاعة هو الايمان الاختياري بما وافق الامر الثاني ويترتب على  
ذلك الايمان رضاه الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما في ايمان  
المؤمن وطاعة المطيع لافيا خالف الامر الاول الثاني كما في كفر الكافر ومعصية  
العاصي فان الايمان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس بايمان اختياري  
يترتب عليه الرضاء لاجل امثاله له بل ذلك الامتثال اضطراري بالنسبة الى الامر  
الاول فلا يكون العبد مختارا في الامتثال له بخلاف الايمان بما وافق الامر الثاني

بوافق الامر التدويني والرضاء اعني ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما



(متكلم) لاجتماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها وسيأتي الكلام في تحقيق صفة

والامثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا فيها خالف الامر الثاني اذا قرر هذا فنقول اما ادفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانتهاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامثال وان امكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بل يقال لوضح ذلك لكان السيد مختارا في امثال الامر الاول واللازم باطل لما صرفت وابسا المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختياري المترامي عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامثال الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد صرفت ان لاشئ من الممكنات بمختار في وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور بذلك الفعل لا العبد بخلاف الامثال للامر الثاني واما كونه جوابا عن ادلتهم فانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذ انتهاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتهاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولا دليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لا تحصيل ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتهاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي انتهاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لانتهاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتهاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولهذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا فيه نظر اللهم الا ان يشكك ويحسم الرضا في كلامه من رضاء الامر والمأمور ومن الرضاء الجائر والواجب فيقال لانسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بخان الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جعلتها اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي الا ان يقال تلك الاعداد حاصلة بترك الامر التكويني وكما ان نفس الامر التكويني تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل في هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله متكلم لاجتماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافقه كما في المأمورين بالايان الاتيين به فيرتب عليه الرضاء ايضا محال لا يلزم كون الكافر والمعاصي اللاتيين بالكفر والعصيان المأمور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضاء فتأمل (قوله كما يقوله المعتزلة الخ) قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلم خلقه وابعاده هذه الاصوات والحروف في الغير (قوله لانه خلاف النصوص) فان النصوص وافقة في كونه تعالى متكلم وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كون موجودا له في الغير عما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهر داعية ماسياتي بيانه

الكلام ان شاء الله تعالى (حي) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الإدراك الفعالي فهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة

تنبيهها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخرج عن العلم والقدرة فان الذي ينشأ عن الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظي الحادث متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صحة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا تنقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم ادلا معقوله سوى من قام به الكلام كالتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام في شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على نبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لا دور في اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظي المتواتر الفسيري الموقوف على الانصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع فهم ذلك الانصاف وسيجيء تفصيل البحث (قوله حي لان الحياة عندنا الحي) اي متصف بصفة زائدة هي الحياة لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح في الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حي لكن اختلفوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة في غيره تعالى اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال محصول بذلك الحي او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما اختاره ابن سينا وفي الواجب تعالى صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة في العلم والقدرة فلا بد لكل حي من مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحياة في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحي وهو ما قاله الشارح وان وقع الارادة في كلامه بدل القدرة ولما توجه على تلك الكلية ان يقال لانعلم ان الحياة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها

(قوله توجب صحة العلم)  
هذا التعريف لا يكشف  
عن حقيقتها ولا حاجة  
اليها في سلامة الايمان  
وصحة العقائد بل الاشتغال  
بذلك في هذا المقام فضول  
تركها من حسن الاسلام

كافي سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

بأنه لو لانتلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا فانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل احتضت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف في المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يثبت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان في شيء من الصفات عنده ثم في قوله وعند الملائكة هو الإدراك الصالح تسامح بل الخي صدهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحياة الواجب تعالى في الموضعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراهته تعالى عن ان يكون بضم كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها ملباتحان الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخبر عنها في المواقف وقد سبق منا جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان الشارح المقاصد استدل على كونه تعالى حيا سميا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالدالة السمعية في كونه تعالى متكلما سميا بصيرا ولم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسل موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشيء لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكفي في اثبات الارسل ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها (قوله وهما صفتان زائدتان) اي على الذات لا على العلم كما هو لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالمعلم مثلا وهو الذي دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليس اراجعين الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتدل على ذلك التشبيه لا يقال ما سبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات فمن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

(قوله للدلائل السمعية الخ) وهي ساكنة عن كونهما زائدتين او غير زائدتين وعن غير ذلك

(قوله للدلائل السمعية) فان القرآن وحديث الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه تعالى سميا بصيرا معاعلم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية

عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليس ارجعهم الى العلم بالمسموعات

اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا في زيادتهما اذا اشعري مع ارجاءهما الى العلم بقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا في التصريح دفع التوهم (قوله وليس ارجعهم الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكهنة وابوالحسن البصري من المعتزلة ارجعهم الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثير لا يوجب كونهما عين التأثير او مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس القائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآيتين المروقتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مفارقة للعالم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم يتوقف السمع والابصار على الآيتين المروقتين ويخالف كلا الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والمنكوت وغيرها من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري فلا وجه لما اوردته العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس علما يخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار متلائم شاهدناه بالبصر متلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كاذهب اليه الفرقة الاولى او لا يتوقف كاذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كاذهب اليه غير الاشعري او من افراد العلم كاذهب اليه الاشعري قلنا علم عندنا تعلقان اذلى

(قوله وليس ارجعهم الى العلم بالمسموعات)

والمبصرات كما يقوله الفلاسفة

وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات وأما عند غيره فليس للعلم عندهم  
الا تعلق واحد اذلى ابدى وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة  
الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية اولا  
كما ذهب اليه الفرقة الاولى فاذكره الخيال حيث قال هما سفتان غير العلم عند الاشياء  
واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون  
سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث  
المسموعات والمبصرات فله علم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع  
حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اى باثبات  
المفتين المتأخرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات  
في السمع فيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما  
ينطبق على مذهب الاشعري فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كادل عليه دليلهم  
واما ثانيا فلان لعل شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لمآبه عليه الشريف  
المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد  
على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين او شخصين واورد عليه انه  
تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس  
نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين مجرد الاستظهار • واما ثالثا فلان  
ما اوردته من لزوم عدم انحصار الصفات في السمع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر  
ان كلا من السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما مسبب عام للاثنتين فربما يحصل  
بدون الآلة وغيرها من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا  
مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لتلك الادراك فينا موقوف على  
تلك الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا  
على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ترتيبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف  
السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط  
حصولهما بهما وهذا الجواب اولى بما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف  
بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بهما ( قوله كما يقوله الفلاسفة ) قال  
المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع  
والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشيء لان وصفه تعالى بهما مشهور في الاديان  
الساجدة ايضا واما ما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات  
والمبصرات بعدما حققوا ان معنى عينية الصفات نفي الصفات وترتب آثارها على نفس  
الذات فمن خرافات الاوهام فان عرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب  
على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع تفهيم

(قوله كما يقوله الفلاسفة) وهو

مذهب الاشعري ايضا

والمبصرات) فانما اذا علمنا

شيئا علمنا انما جلينا ثم ابصرناه

نجدى بالبدية بين الحالتين

فرقا ونعلم بالضرورة ان

الحالة الثانية تشمل على

امر زائد هو الابصار وكذا

حال السمع

( قوله قبل الاولى ) وهو مذهب السلف والائمة الحنفية واهل الحق ( قوله لما ورد الشرع بهما آما الخ ) وكذلك صفات الافعال على تفصيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالحنفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على نفيها في كتاب المسيرة حيث قال ادعى متأخروا الحنفية من عهد ابى المنصور الماتريدى انها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام ابى حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى ماخذوه من قوله كان خالفا قل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين فبغير نظربل في كلام ابى حنيفة ما يفيد ان ذلك على ما فهمه الاشاعرة على ما نقله الطحاوى عنه حيث قال وكما كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال ابديا ليس من مخلوق الخالق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى فله تعالى معنى الربوبية ولا مربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه محى الموتى واستحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شىء قدير فقوله وذلك بانه على كل شىء قدير تعليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابوالمعين النسي فى مبحث التكوين من كتاب البصرة ان المصوم من الاشاعرة يشنعون علينا فى هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدتم لم يأت من العراق ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا **ح ١١٥** قول باطل صدر عن الجاهل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر

قبل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آما بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركبك جدا ( قوله قبل الاولى الى آخره ) وجه الاولوية ما استفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشىء اذ لا اشكال فى ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسمومات والبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات لا يوجب نقصا فى حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكره فى التشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة التشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه

قال له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق واراد بقوله قبل خلقه قبل مخلوقاته الا ترى انه قال لم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل لم يزد وتأتيها انه لو كان التكوين ثابتا فى الازل وكان الله مكونا خالفا للعالم لكان المكون موجودا مخلوقا فى الازل فيلزم قدم العالم والمعجب كل المعجب ان قوما يدعون البراعة فى الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم لان القديم هو المستغنى فى وجوده عن غيره فلم يستغن عن غيره وتعلق وجوده بكان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقيق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعلقين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات البارى اوصفة من صفة المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة قد اشتهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفته قديمة لله تعالى قول محدث احده ابو المنصور وغيره من متأخري الحنفية وليس فى كلام المتقدمين منهم ذلك اقول ان ارادوا به ان اثبات التكوين صفة برأسها كايومهم عبارة بعض المتأخرين منهم او اطلاق اسم التكوين على الصفات التى يسميها الاشاعرة صفات الافعال على ما هو المشهور فيما بينهم فهو كذلك لا يوجد فى عقيدة ابى حنيفة واصحابه ولا يذهب اليه جمهور اتباعه وقدمائهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم فى باب العقائد على ما صرح به

الطحاوى رحمه الله عن لا يخفى درجته وعلو رتبته فى معرفة اقاويل السلف على العموم واقاويل ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله على الخصوص قال فى كتاب العقائد مازال بصفاته قديما قبل خاقه ولم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفة ثم



= الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله وغيره هو توصيفاته تعالى وتسميته بكل ماورد واعتقاد انه حق بالمعنى الذي اراد ورد علم ما شته علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاهواء والتقدير عن كل ما لم يرد به الشرع ولم يتعلق به الوحي وانه لا يثبت قدم الاسلام الاعلى ظهر التسليم والاستسلام وهم يتحاشون مما وقع فيه الاشاعرة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنويع كلام الله الى النفس والمفطى والماتريدية من اطلاق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بانها قائمة بذاته وامثال ذلك من العبارات بلا توقيف من الشارع وانما يكتفون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحده بجميع اسمائه قديم وانه متكلم امرناه فخير وان ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والعمل والتخليق والترزيق والاحياء والامانة ونحو ذلك مماورد به الكتاب والسنة فكلا فان الحنفية كلهم متفقون على اثبات تلك الصفات وانها قديمة بالذات لاهو ولا غيره كسائر الصفات واما المخالف فيه هم الاشاعرة وغيرهم من النفاة وما ذكره ابن الهمام بعيد من الوقوع والمعجب من المحقق انه يستدل بقول ابي حنيفة على نفى هذه الصفات والامام يحكم بنير مراده وكلامه يشهد بخلافه فانه صرح او لا بكونه ازليا بصفاته وبين ثانيا بقوله ليس منذ الخ واكد ثانيا بقوله فله معنى الخلقية الخ ومثله رابعا بصدق الحجي عليه تعالى قبل ان تصاف الموق بصفة الحياة قبلية تليق بجلاله وكبريائه ولا سلم ان قوله وذلك بانه على شيء قدير تعطيل وبيان لاستحقاق اسم الخالق بل هو تعطيل لنفى الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى البال بدورا من وقوع الخالق والبرية في الزمان واحتصاص الحدوث بان دون ان ان تصافه جل ذكره بتلك الصفات على هذه الشاملة الى ان يردده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو الممكن من الفعل والترك الموجب لصحة الصدور وكل ما يصح صدوره من الواجب فهو ضروري دائم الصدور واجب الحصول لتعاليه عن طريق المنتظرة وكونه معرضا للامور المتجددة وتجاوز نسبة القبل والبعد وتوارده حيث وقد ابرأته بالكلية عن شوب الامكان والقوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد الا ان صدوره عن الواجب دائم وحدوثه لازم والاشاعرة قالوا ان صفات الافعال التي يسميها الماتريدون من الخفية بالتكوين على فصولها ليست الا صفة القدرة باعتبار تعلقها خاص فهي باعتبار تعلقها بالخلق تخليق وبايصال الرزق ترزيق وكلها حادثة لحدوث التعلق المتبر فيها فلما لا يزال فلو كان مرادا للامام ابي حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بانه سبحانه كان ازليا بصفاته واسمائه ولا ان له معنى الربوبية ولا ربوب وله معنى الخلقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحداته البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرازق على ان مذهب الحنفية يأبى عن امثال هذه التصرفات بالكلية وقال النيسابوري حافظ الدين ابو البركات في كتاب العمدة لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لا يكون كالضرب ولا مضروب لان ما يتعلق بكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث ما يتعلق وجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره يعنى ان المكون وان لم يكن موجودا في الازل لكنه موجود في ما لا يزال غير عائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قلنا فاما تعلق به ازلي ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا بآلة تعالى وفيه تعطيل وان قالوا ارلى قلنا هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى يعنى ان الاشاعرة اما ان يعترفوا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته الملى اولا الثاني تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان اقتضى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ما هربوا عنه والاقدم التكوين لا يقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالة التامة او متممها اللازم عنه المملول اذ هو عبارة عن اليجاد بالفعل ومما يقوله الضملاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين البطلان فلا يتصور انك المكون عنه بخلاف ما اذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته اذ يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود الممكن =

== في الازل قلت لامندوحة من انتهاء سلسلة الموجودات بالاخيرة الى الواجب بحيث يكون الواجب علة كافية له في صدوره مقتضية لوجوبه عنه سواء كانت الحوادث متناهية كما يقول به المتكلمون او كما يقول به الفلاسفة على النحو الذي قرروه فان قلت ازالة المقتضى التام الكافي لوجوب المملول عنه ووجوده تكوينيا كان او غيره فوجب ازالة المملولات لامتناع تخلف المقتضى بالفتح عن المقتضى التام قلت المقتضى انما هو بوجود الممكن فيما لا يزال واما الوجود الازلي فهو بمالا يسهه وسع الممكن بالكلية والازلية ليست عبارة عن الوجود في الازمنة الغير المتناهية وانما هي حالة بسيط محيط بجميع الموجودات على نسبة واحدة متعالية عن التغير والتبدل وتوارد نسبة البعد والقبل فالقديم لا ينفك ابدء عن ازله ولا يتأخر آخره عن اوله ولا يكون اولية صفة سابقة منه ولا آخيرية حالة منتظرة له بل نسبة الزمان والزمانيات كلها والموجودات بأسرها كنسبة النقطة المعينة الواقعة في وسط الزمان بالنسبة اليه كما قال سبحانه وما امرنا الا واحدة كلعج بالبصر او هو اقرب وانما التفاوت بالتقدم والتأخر وحصول الاول دون الآخر فيما بين الممكنات بعضها من بعض لتقيده بزمان خاص ومكان ورتبة مخصوصة دون غيرها لبالنسبة الى الباري جل ذكره لتعاليه عن ذلك كله فالآن حصص الحق وظهر بطلان ما قيل ان هذا معنى القديم والحدوث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدوث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه وذلك لان المقصود بيان ان المرفوف من جهة الشريعة المطهرة المتبر في صحة الايمان والعقيدة من معاني القدم والحدوث هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون او غيرهم في اصطلاحهم بالحدوث الذاتي او بالحدوث الزماني او بغير ذلك ولا حاجة لنا الى استلزامه المسبوقية بالعدم وان لم يمكن وجود الممكن بدونها في نفس الامر لان الشرع ما كلفنا باعتقادها ولم يحكم علينا بوجوبها والواضع للشرائع والحاكم في امور الدين من مسائل العقائد وفروع الاعمال ليس الا هو الله العزيز الجبار المتعال دون المتكلمين وغيرهم من ارباب الآراء والاقوال فان زعموا انهم اخذوا ذلك من الشرع طولبوا باقامته حجة شرعية بتلاوة آية او برواية سنة ولن يجدوا لذلك سبيلا وان كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ادعوا التبادر من معنى الحدوث فاول ما يهوذهم وجدان هذا اللفظ من الشارع في حق العالم وانما يؤخذ المسئلة من نحو قوله تعالى الله خالق كل شئ وبعد النزول قبساده الى بعض الاوهام ليس لان الموضوع له الحقيقي دون غيره بحيث لا يصدق المفهوم على غير الزماني من انحاء الحدوث بل انما ذلك لآله وانه بما احاط به علمه وبلغ اليه فهمه دون غيره وانما حقيقته قياس الغائب على الشاهد وهو حجة داحضة واساس فاسد وان ادعوا الاجماع فيعد تسليم وقوعه وانه حجة في العقائد فليس هو في المعنى الذي احده اهل الكلام الذي هو اكبر البدع المحدث في الاسلام اخذا من الفلاسفة فانه عرف محدث لا محالة لم يأت به شريعة ولا يثبت عليه عقيدة وانما يقع الاجماع على المعاني التي عرفت من الشارع وان تقولوا ان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم بالزمان لان القصد الى اليجاد يقارن بالعدم ضرورة فهو قول محض لان ما لا بد منه لذلك هو سبق العدم اعم من ان يكون بالزمان اولا واما خصوص العدم بالزمان فكلا بل لا يمكن ذلك في اول الحوادث وانما السبب الحامل لهم على اعتبار سبق العدم بالزمان في مفهوم الحدوث الذاتي غفلتهم عن تحقيق انحاء السبق بالذات وحقيقة الحدوث الذاتي وفيهم عن مضاء حيث توهموا بجملتهم انه لا يمكن فيه سبق العدم بالذات ثم اكد ذلك الوهم على خلاف الاشعرية مذهبهم المقيم ورأيهم السقيم من القول بإمكان الصفات وزياتها على الذات فثبتوا ان الحدوث الذي هو من ضروريات الدين هو القسم الذي يسميه الفلاسفة بالحدوث الزماني وزعموا ان ذلك مخلص لهم من حدوث الصفات اللازم عليهم ولما ثبت ان الممكن مسبوق الوجود بالعدم على الاطلاق لا يلزم من الصدور بالقصد والاختيار إيجاد الموحود وتخصيل ==

الحاصل وان لم يكن مسبوقا بالعدم بالزمان ولذلك لم يرض به العلامة سيف الدين الآمدي وجوز ان يكون تقدم القصد على الایجاد وكتقدم الایجاد على الوجود فياته بالذات لا بالزمان وقد اعترف هؤلاء بمجزمهم عن دفعه ومن ثمه اطبق السلف وعلماء الشريعة وائمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين **أقن يهدي الى الحق احق ان يتبع آمن لا يهدي الا ان يهدي وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين** (قوله فان علمنا عرض) قد مر فيما سبق انه واجب وذاتي منزّه عن الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفات غيره تعالى فانه يمكن حادث عرضي زائد على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المكي رحمه الله في كتاب قوت القلوب في هذا الباب نسلم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وصح به النقل ولاننا نأول ﴿ ١١٨ ﴾ ذلك ولا نثبت به قياس ولا عقل ولكن

نعتقد الاسماء والصفات بمعانيها وحقائقها لله تعالى ونسني التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفول للموصوف فيشبه به ولا مثل له في جنس هو منه فاما تاله فنقول كما سمعناه ولشهد بما علمنا على انه ليس كمثله شيء في كل وصف فنثبت والانشبه ونصف ولا نمثل ونعرف ولا تكيف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وائمة الفقهاء الحنفية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

(قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما الخ) فان ما ذكرنا آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأتي عن حملهما على العلم

وعرفنا انهما لا يكونان بالآتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزّه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبه له) اي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولانده

﴿ قال المصنف وهو منزّه عن جميع صفات النقص الى آخره ﴾ الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما عيّد لبيان ان الصفات السلبية كتنى الشبه والمثل والتشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزّه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا بى صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لاننى النقص في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات الى آخره) انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة في الصفة وايضا لو عمم من المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعدم ذلك نفي جنس الشبه في شيء من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الاكفى بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفي من الواجب يكون قوله ولانده مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشاركة في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوى في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفي راجعا الى المشابهة ولذا قال اي لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف نفي وجود المشابهة لاننى مشابهة شيء موجود (قوله قديم وكامل وذاتي) فالقديم في مقابلة كل من العرض والمحدث

بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآتين المعروفتين (واشار) وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفنا عن معانيها الحقيقتين لاستقاء الآتين المعروفتين فيه تعالى والتقليل في القدماء مهم ما يلزم من نفيها نقص فلم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات (قوله فان علمنا عرض) فان المرض هو الوجود القائم بالتمحيض على ما في المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلومانا (قوله مستفاد من المير) ان الذي هو المبدأ تعالى المفيض للصورة كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا في الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذاتي) اي مستند

ولا مثل له ) قبل الله هو المنادى اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة  
وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود  
الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

واشار به الى ان العرض عند الاشاعرة ما يقوم بالمكن لا اعم مما يقوم بالواجب فان الصفات  
الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الناصت  
بالمعنوت فى التحقيق شاملا لكل فان شموله لا ينافى تخصيص الغير بالمكن فى قولهم  
ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحادث بل المنقسم الى الجوهر والعرض  
عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى  
باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل  
فى مقابلة القاصر والدانى فى مقابلة المستفاد من الغير ( قوله اى المخالف فى القوة )  
اى الواجب المخالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة  
الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناها  
بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوى فيها  
او الزائد فيها منفيان بقوله ولا شبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة  
مشملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على ملازمه قدماء المتكلمين  
من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم  
بالمشارك فى الحقيقة وبصح تجويز التفاوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت  
القوى والقدر فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم  
الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماسدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك  
فى العنوان لا يوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والفرس متشاركين  
فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقف  
( قوله وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة ) هذا التفسير هو المختار عنده وعند  
المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هناك والمراد بالحقيقة  
النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لامشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا  
كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كما رددهم فى المواقف  
وحينئذ يكون التدبىع معنى المناوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا  
فى الحقيقة الجنسية او لم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مخاها  
زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالمناوى المعادى والمخاصم وهو  
المراد مما ذكره الشريف فى تفسير التدبىع قال هو المثل المناوى فيكون نقي التذ والمثل  
متضمنا لنفي تعدد الواجب مطلقا ولرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله  
ولما كان وجود الواجب وتعيينه الى آخره ( قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه )  
اى ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية

الى ذاته تعالى لعدم  
احتياجه فى شئ من صفات  
كاله الى غيره ولم يتعرض  
لكونه جوهر او عرضا  
لامتناع اتصافه تعالى بشئ  
من الجواهر والاعراض  
عند المتكلمين فان الجوهر  
عندهم هو الحادث المتعين  
بالذات اى المشار اليه بالاشارة  
الحسية بانه ههنا او هناك  
والعرض هو الحادث الخال  
فى المتعين بالذات وكل منهما  
يقتضى كون موضوعه  
متعينا اى مشار اليه بالاشارة  
الحسية التى هى من خواص  
الجهانية المتزهة عنها  
الواجب تعالى شأنه ( قوله  
ولما كان وجود الواجب  
وتعيينه عين ذاته لم يكن له  
ماهية كلية ) وذلك لان كل  
واحد من الوجود والتعين  
جزئى حقيقى فلو كان له تعالى  
ماهية كلية وكان كل واحد  
منهما او احدهما عين تلك  
الماهية لزم ان يكون الجزئى  
الحقيقى كليا حقيقيا وانه  
ضرورى البطلان وقيل فى  
بيانه فان كل كلى اذا كان  
بعينه بذاته او بجزئه او بلازمه  
او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل  
كما قيل يكون نوعه منحصر  
فى فرد بل يمتنع فرد آخر له  
انسمى اقول لا يخفى كون

هذا البيان متبينا لما جعله بيانا له واعتراضا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو تقيض ما ادعاه الشارح

( قوله فلا يشاركه غيره فيها ) قيل في هذا الاستدلال ﴿ ١٢٠ ﴾ مناقلة من حيث انه المستدل في هذا

فلا يشاركه غيره فيها

وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بحجزة او بلازمه او بخصاله اذالم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ما ذكره قلتم على تقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا ثانيا للتدليل ايضا اذ لا وجه لترك دليله هنا واذا انتفى المعادي من الواجب فاستفاد من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي المشارك في الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه غيره في الذات والحقيقة خلافاً بالتعين ضرورة الاتينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعين والشخص جزءاً من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشارك في الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معلابها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين \* اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فاركان معللابها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان الملة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اي امرا وجوديا

المدعى احد عينية الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شيء واحد وانما يريدون منها في مسألة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اي بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لاتزاع الوجود عنه ومصادقا لحل الوجود عليه فلم لا يجوز ان يكون حقيقتان بسيطتان مجهولتان الكنه يكون ذات كل منهما بمساو منشأ لاتزاع ومصادقا للحمل فلا يلزم التركيب ولا المشاركة وهذه شبهة في المطلوب قد سميت بانتخاب الشياطين واستندت الى ابن كونة وانا اقول في الجواب عنها ان يترك الحقيقةتين اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل في كونها منشأ لاتزاع الوجود ومصادقا لحل الموحود او لا فعلى التقدير الاول يلزم ان لا يكون لشيء منهما منشأ لاتزاع ومصادقا للحمل فلا يكون واجب الوجود للاحتياج وعلى الثاني يكون بينهما قدر مشترك ذاتي او عرضي فلا يكون واجب الوجود للتركيب او الاحتياج



لا يكون الانفس الماهية الواجبة \* واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركاً بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكاً في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح وتركيب الهويتين على مذاق المصنف \* ثم قال المصنف في المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يتمتع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين \* احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية تمايزاً بالتعين لامتناع الاتينية بدون الامتياز فيلزم تركيبهما اى تركيب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى فان صح لهم ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم في ابحاث الواجب لذاته وانما التردد في صحة كون الوجوب وجودياً لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية اتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الاتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ اتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم هنا بان لاشبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجودياً وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تمدد الواجب مطلقاً وهو الذى اشار اليه الشيخ في التعليلات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم بالحل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان ملولاً وارفضاء المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوب الوجود يبنى الشريك وكذا العلامة التفتازانى قرر ذلك البرهان في شرح المقاصد من غير تكبر ولقائل ان يقول فاية كون الوجوب وجودياً وعن الذات ان لا يتصف الماهية الواجبة بحصة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قيل الضوء مضى لامن قيل الشمس مضية فبعد تسليم ان الوجوب وجودى وعين الذات يتجس على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالاً فلانه جار في الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركاً بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخامة للممكنات وامتصاصاً فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم اتزاعى وعارض ذمى من المقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فسلم لكن حيث لا يتم التقريب اذ غاية ما ذكرناه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون مشتركاً بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقاً لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كونة حيث قال في بعض تعانيفه البراهين التى



وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما مختاراً عن الآخر بخصوصيته  
فإن الوجوب والامكان أن كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وإن كانا  
من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المناسفي للوجوب ( ولا شريك له )  
لقوله تعالى لا اله الا هو

ذكروها اعتمد على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا في الماهية  
فلا بدله من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن انتهى لا يقال لو كان الوجوب  
مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما او عرضا  
طاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة  
الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول  
ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما  
في شيء من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد  
والوحد وغيرهما ( قوله وقد يستدل عليه ) اي على نفي المثل المشترك في  
الحقيقة وكذا قد التقليل في امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال  
به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران \* احدهما انه  
مبنى على كون الشخص جزءا من الشخص ليتركب الهوية \* وثانيهما انه مبنى  
على زعم ان مراد المصنف من المثل المتني هو الممكن المشترك في الحقيقة ليكون متممضا  
في رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما صرفت ولعل منشأ  
غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم  
ان ذاته تعالى مشترك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك بممكن له تعالى  
في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن مختارا عن الآخر بخصوصية  
زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يحلوا ما ان يكون كل من الوجوب والامكان  
لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان  
لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين واجبا  
وممكنا معا وهو اجتماع التقيضين \* والثاني محال مستلزم لتركب هوية الواجب  
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود  
الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعيين الواجب بتلك  
الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية  
مقتضاها والكل يتنا في الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لا يبنى  
احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضي  
الوجود والتعيين والوجوب بخلاف الاولين لان تركيب الهوية وزيادة الوحد  
والتعيين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام ( قوله لقوله تعالى  
لا اله الا هو ) قال العلامة في شرح المقاصد حقيقة التوحيد باعتقاد عدم الشريك في الالهية

( قوله فان الوجوب  
والامكان ان كانا من  
لوازم الماهية المشتركة  
الخ ) تفصيل الدليل على  
ما ينبغي انه لو كان له تعالى  
مثل لكان هو مشاركا له  
في الماهية ومختارا عنه  
بخصوصية ما فالوجوب  
والامكان ان كانا من لوازم  
الماهية المشتركة ومقتضاها  
يلزم اشتراك الواجب  
والممكن في هذا المقتضى  
فهو اما الوجوب فيلزم  
كون الممكن واجبا او  
الامكان فيلزم كون الواجب  
ممكنا وان كانا لازما من  
لوازم الماهية مع الخصوصية  
بان كان الوجوب لازما  
لجميع الماهية والخصوصية  
التي بها يختار الواجب  
عن الممكن المسائل له  
تعالى وكذا الامكان  
بالنظر الى الممكن المائل له  
تعالى فيلزم كون الواجب  
مركبا من الماهية المشتركة  
وتلك الخصوصية المميزة  
اذ لا معنى للواجب الا  
ما يستلزم الوجوب وتقيضه

قوله لفسدتا) لانها ان وافقت ﴿ ١٢٣ ﴾ في المراد فطارت عليه القدر وان خالفت تمارفت عنه فالآية تدل

ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما يحصر وجوب الوجود او يحصر الخالق او يحصر المعبودية والاول قدم الاشارة اليه والى دليله في نفي المثل

وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونفى بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية وجوب الوجود ووافقه الشريف المحقق في القول بأن بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوجدانية فيجوز فيها التفكك بالادلة السحوية فهذه الآية دليل قطعي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشارح امور ١ الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنى الشريك في الخلق والايجاد ٢ الثاني انه لا وجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغير ٣ الثالث بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خالق سواء الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبنى على مذهب من جوز وليس بجائز عندهم ولذا لم يلتفت اليه في دليل التوحيد الاول وقد صرفت مافيه ( قوله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) الفساد المذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهي بمبارئها تنفى آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدالاتها تنفى تعدد الاله ( قوله والاول قدم الاشارة الخ ) اى الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشترك في الحقيقة كما صرفت تفصيله ومافيه من الحلل وما قيل مبنى الاستدلال على نفي تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى في القوة فلا يردانه لا ينفى وجود واجبين تميز كل منهما عين ذاته او لازم ذاته ففساد من وجوه ١ اما اول فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية يتناقض صريح كلام الشارح فيما مر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تميزه ووجوده رائدا على تلك الماهية قطعا وان كان لازمالها ٢ واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بغير ماهية كلية مفسد فالتوحيد الاول ٣ واما ثالثا فلان قيد المساوى في القوة مما لا مدخل به هنا بل في برهان التمام والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد مبنى على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى الخياطى من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية انما ينفى تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجب القادر ان متخالفين في القوة فان يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث يتساويان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس من شأنه الخلق او موجبا ما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان التمام واشتراك الضعيف مع القوى في التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

على نفي التعدد ينطوقها وضما وبلازمتها عقلا ( قوله اما يحصر وجوب الوجود ) ويدل عليه قوله تعالى وهو الله في السموات وفى الارض ادلا معنى للظرفية مع قوله شهد الله انه لا اله الا هو بمعنى ان ذلك يقتضى الوحدة بذاته ( قوله قد مررت الاشارة ) الى دليله اعلم ان البراهين العقلية وان لم تفت على توحيد الواجب الوجود فهو ضار لا مرد له وافاد على القطع واليقين هذا المقصود ولكنها قليلة الجدوى في تصحيح العقيدة الواجب شرعا المعبر في عقد الدين فانها بانفرادها انما تدل على وحدة الواجب الذى يثبتته الرأى الكلى من غير تعيين لكون المظهر كليا فعمل ذلك لا يكون الصانع الذى يدعوا اليه التمرائع لتمييز ما يدعوا اليه الانبياء وتخصه وهو الله الذى لا اله الا هو فلو قيل بطلان تعدد الواجب يدل على ان هذا الواجب الذى يثبتته الرأى الكلى هو الصانع للعالم الذى يدعوا اليه الشارع

( قوله والاول قدم الاشارة

اليه والى دليله في نفي المثل )

فان كون وجود الواجب وتعيينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذى هو غير ماضى للواجب غير مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما يمكننا الاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع

فلا نه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون إيجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمايز بينهما كقيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل آخر هو ما مر هذا مراده ونحن بتوقيفه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضي خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطىء لا يتصور في افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلی مراتب الكمالات الممكنة فكما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الانصاف بجميع تلك الكمالات التي هي خواص الالهية وكلما انتفى واحد منها يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة فيلزم امكان التمايز المستلزم للمفاسد فالدليل المشار اليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لا كما حسب الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يمتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل ( قوله وقد يستدل عليه ) اي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشيء في نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا فواجب العلة لان علية لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره في كل جزء منهما او في احدهما او في انضمام احدهما الى الآخر او في الهيئة الاجتماعية المعارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتباري معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو مروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المروض الاعتباري تأثيره في كل جزء او في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما قيت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المروض للهيئة لا يكون علة له الا باعتبار تأثيره في الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع التقيضين او غيرها وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد

فربما يقول المعارض اما ان يلزم وجوب وجود الصانع في بيان الشرائع اولا وعلى الثاني لا يثبت بها التوحيد المقصود وعلى الاول فتفتقر الادلة العقلية في دلالتها على المدعى الى الدليل النقل فلا تكون برهانا مستقلا ( قوله لاحتياجه الى كل واحد ) واللازم من ذلك انما هو امكان اجتماعهما وهو لا يدل على امكانهما ( قوله لا يكون نفس المجموع ) المعلول الممكن هو المجموع بمعنى كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية او من حيث انه مروض للهيئة الاجتماعية فلم لا يجوز ان يستند ذلك عليهما يبنى على كل واحد منهما بدون تلك الهيئة ولا يلزم ان يكون فاعلا لنفسه كما في المجموع المركب من الواجب والممكن ولا كون الواجب معلولا لغيره هذا

ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانه ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل التردد الذي ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع تختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى و اشار اليه الشارح في رسالة اثبت الواجب قد دفعه بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشيء لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لامحالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد انجساد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبت الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجربى التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهم بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بديها ولا يحتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى اثباته فالمؤثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يتدفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه في البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لاختار ولا يجدى القول بتفسير الملولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد من تباين الملولين بالذات ايضا بقى ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد

(قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه) لا يقال لانه لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع المملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع المملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والاتضمام ولا شك حينئذ في اللزوم المذكور

( قوله وقد قيل انه دليل اقناعي ) القائل هو الفاضل التفتازاني في عدة من تصانيفه وفصل ذلك في شرحه على العقائد وقد شنع عليه في ذلك غير واحد وبالف معاصره عبد اللطيف بن محمد بن ابي الفتح الكرمانى الحنفى رحمه الله في تشنيعه وقد سبقه في هذا ابوالمعين النسفى في كتابه البصرة وتابعه صاحب الكشف حيث شنع على

( قوله واما الثانى والثالث فلا متاع كون الواجب معلولا لغيره ) ١٢٦ - انتهى ان المراد بالمجموع ههنا هو مروض

الهيئة الاتينية بدون الوصف الارتباط فاحتاج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التى هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره في هذا وفي ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قولنا فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل الى شئ احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا انتهى وذلك

واما الثانى والثالث فلا متاع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد

قبله شئ اية قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور موحودان متصفان بحوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فلما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الالوهام واما وجه التبريض بقوله وقد يستدل الى آخره فلعلمه لما اشرفنا من الاولى وللإشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفى ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره ( قوله والثانى قد اشير اليه في الآية الى آخره ) وانما قال اشير لما سبشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى العامة وهو الاقناعى والاخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى الالباب وهو البرهاني المسعى برهان القناع وكلا الدليلين عقليان لان الاول نقل والثانى عقلى كما توهما ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائى فايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل النقلى هنا ليس الا الآية الاولى اعنى قوله تعالى ﴿ لا اله الا هو ﴾ وقيل انما قال اشير لان الالوهية غير صريحة في الخلقية فانها تحتل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد لان نفيه لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاتنين وفيه نظر اما الثانى فلما قدمنا من دلالة الآية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب الوجود والقدم الذاتى مع الخواص ومن جملتها الخلقية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احديهما كما قالوا في قوله تعالى ﴿ هو الله في السموات والارض ﴾ ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تماقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر ( قوله وقد قيل انها دليل اقناعى الى آخره ) معارضة لقوله والثانى قد اشير اليه الى آخره او نقض للدليل

لانا لانقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذى هو محض ( المشار ) الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها الى الوجود على ما يحكم به بديهية العقل ( قوله والثانى قد اشير اليه في الآية ) فان في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد دنا اشارة الى دليل عقلى على حصر الخلقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله تعالى



المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية اقناعي لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان المادة جارية بوجود التمايز والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى ﴿ولملا بعضهم على بعض﴾ الآية والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة على السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يحال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمايز في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمايز لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التمايز لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما امكن الصانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الابتعاد بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الآخر اما في كل وقت او بالنوبة في مدة قصيرة او متطاولة او ان يتفقا على ابتعاد احدهما دون الآخر ابدا مع القدرة وامكان التمايز بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد مصنوع بالامكان فلم يكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمايز يستلزم التمايز بالفعل فلا نسلم انه كلما تمايزا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمايز بالفعل مستلزما لعجزها وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز عجز احدهما دون الآخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده فمراده بما قبل الملاوة هو الثاني وبما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لا يكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمايز قال وهذا البرهان يسمى برهان التمايز واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ الآية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكوينهما اما بتجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صنع كل منهما عن الآخر بحكم لزوم المادى فلم يحصل بين اجزاء العالم

ابن هاشم الحناني تشنعا يلحقا حتى نسبته الى الكفر بقدره في دلالة الآية قطعنا على هذا المدعى وحقق ابن الهمام ان الملازمة العادية قطعية بما حاصله اما اولاً فلان الله تعالى اخبر بلزوم الفساد على تقدير التعدد على وجه التأكيد وذلك كاف للمؤمن المتدين بالاسلام بل لغيره لقوة المعجزة القاهرة واما ثانياً فلان العادة المستمرة التي لم يعمد اختلالها قط في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة اصلا كما قال الله تعالى ولما بعضهم على بعض قاضية بطلب كل الانفراد بالملك والملو على الآخر وهذا امر اذا توكل لا تكاد النفس تخطر نقضه اصلا والعلوم العادية كالمعالم حال النفيسة عن جهل عندنا وهجرنا انه هجر الان داخلية في معنى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولا يعتبر فيها استحالة النقيض عقلا كافي الامور الحسية حيث يحصل فيها القطع وان لم يستحل نقضها وانما غلط من قال انها اقناعية لذهوله عن عدم اعتبار استحالة النقيض في مفهوم العلم القطعي



هذا الالتزام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويحتل امر الانتظام الذي فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدرح بان يقال تعدد الاله لا يستلزم التماثل بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر بل امكان ذلك التماثل والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التماثل بل يتفقان على ايجادها بالاشتراك او يفوض احدهما الى الآخر كما اشار اليه المولى الخليلي ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكس الظاهر في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿ لو كان فيهما ﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرها اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فصلا عن الوجود والا لامكن التماثل بينهما المستلزم للمحال لان امكان التماثل لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للمحال انتهى فاقيل على الاول يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فيطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذا علم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه ان بحث الاول يتوجه عليه ما ذكره بعد الملاوة ايضا من ان امكان التماثل لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بنى على تسليم العلامة او لا يمكن تحقيقا الثاني لو سلم ان التماثل واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فيجوز ان لا يكون هناك احدهما صانعا عند التماثل يلزم ان لا يوجد هذا العلم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء من غير تماثل والآخر مؤثر في الارض من غير تماثل قمانا في الفلك العاشر والنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا للنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما الثالث لو سلم ان امكان التماثل في كل مصنوع يستلزمه التماثل بالفعل فتايد ما يستلزمه التماثل هو واحد المحالين اما الاجتماع الضدين المرادين او اجتماع التقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن

اللازم هو الاول دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولى بالازوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التنازع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التنازع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التسامة يوجب انعدام العلة التسامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتهاء علة التسامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو استحالة التنازع لا امكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزامه امكان التنازع عدم كون احدهما صانعا فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عمم الاله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به على انه بمجرد استثناء نقيض التالي اعني قوله لكن امكان التنازع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفي تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة فجعله بمسند الاثبات دليلا للملازمة دليلا فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب • الرابع ان امكان التنازع ان لم يستلزم التنازع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التنازع بينهما في كل مصنوع وكذا يمكن لزوم التنازع بالفعل بطريق ارادة الابدان بالاستقلال وكذا لزوم التنازع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التنازع المذكور اللازم لتعدد فاما بمجموع القدرتين فيلزم مجرهما وبكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل يمكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والا لا يمكن بينهما تمنازع بارادة كل منهما الاستقلال في ايجادهما لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان التنازع المذكور محال كما قررنا • الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالقية لا خالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفي تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الالهة التي اتخذوها من الارض كادل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ﴿ اِمَّا اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْاَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله الا الهه استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه ايضا حيث قال وصف بالاثمنا من الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا اومعه تعالى انتهى فالخلق ان توجيهه الثاني لقطعية

(قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ) يعني ١٣٠ كانه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التحالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل

يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العبد لاختفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب مجزؤه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الاخرين وهو اما اجتماع المتنافيين او المعجز والالزام امكان احدهما وهو محال وامكان المحال محال انتهى اورده عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعني انه كما يستلزم طاعة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التماخ والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل الاقناضي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التماخ فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناضي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولي الالباب فاندفع بض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بشرائط الألوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تماخ بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان متلا بياض او في هذا المكان والآخر كونه في اسود او في مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التماخ المذكور محال لان نفس التماخ محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لا يمكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التماخ محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون الهان قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع التقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود او في مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فبا اذا كان التماخ فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى يعني تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشا لزوم امكان التماخ قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم المعجز المتنافي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالفا وقد فرض كونه خالفا هف ولعله التفت الى ما قيل في غاية لزوم المعجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الابداع عليه والمتنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لافي الابداع فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع التقيضين في الشق الاول والثالث كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في الابداع او في شيء آخر متنافي للوجوب الذاتي بالاجتماع القطعي وما قيل انما يتم الجواب

الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروط بخيار ان لا يمكن للآخر ذلك قوله وهو  
يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعنى السكون ممكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود  
الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعنى السكون ممتع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق  
ارادة الواجب بعدم زيد بشرط ١٣١ وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع

النقيضين والايلازم المعجز  
فينتهض الدليل اى ينتقض  
على تقدير التوحيد ايضا  
نعم في وقت وجود زيد  
يجوز تعلق الارادة بعدمه  
بان يزول ويتحقق العدم  
بدله ككون الاصابع  
للكاتب وقت الكتابة  
انتهى اقول لا يخفى ان عدم  
امكان ارادة الآخر سكونه  
بواسطة كون الحركة  
واجبة بارادة الاول  
يوجب عجز الآخر قطعا  
اذ المانع حينئذ من ارادته  
السكون كون السكون  
ممتعا بسبب تعلق ارادة  
الاول بالحركة فعدم امكان  
ارادة الآخر السكون  
انما نشأ من الاول وتعلق  
ارادته بالحركة ولا نفي  
بالمعجز سوى هذا نعم لو  
كان امتناع السكون بنفسه  
لم يكن عدم امكان ارادته  
ايام عجزه وبما ذكرنا  
اشاره قدس سره بقوله  
اذلا مانع له عن ذلك الا  
الارادة الاولى ضرورة  
انه ممكن في نفسه وايضا  
الكلام في امكان تعلق

شيء منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا  
وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث

على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع  
المجتهدين على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو المختلف  
في حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود متزه عن جميع سمات  
النقص وقد مر منه الاشارة ولا شبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما  
قطعا لا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي بحيث  
لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث  
لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى النقيضين لان  
استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين ولان ارتفاع الضدين  
غير محال في جميع المسور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما اخرج البرهان عن  
عجزه الطبيعي اخل به من وجوه اما اولها فلان التمرض بقيد الخلق مما لا دخل له  
في لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب  
الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينبغي تمدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب  
والا فلا ينبغي تمدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة  
لم يتمانعا لعدم امكان التمانع بين القوى والضعيف واما ثانيا فلانها اذا تمانعا  
في وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلان لم يلزمه ان لا يكون  
خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لا يكون بارادة العدم بل بارادة  
الوجود ولا يلزم من المعجز في احدي الارادتين بالمعجز في الارادة الاخرى اذ بعد  
ما لم يكن نفس المعجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على صييل التوزيع  
تمانعا في وجود ما اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمانعين مراد من اراد العدم  
وحصل مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان  
يريد احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر نقيضه اعنى عدم وجود شيء  
من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم  
خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد  
من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة  
ارادة وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود على انما نقول

ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول الحركة لا يمتنع حتى يقال ان يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل  
يكون كل من التعلقين بالممكن وما جملة نظريا لذلك لا يصلح نظريا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له  
في وقت بالوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مرید واحد  
فلا يجتمعان بخلافهما من مریدین على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين

فلاستلزامه ارفاع التقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاها ايجاد الخير او ما هو

اما ان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالفا باعتبار الارادة الثانية او لا تصح فلان سلم انه لو وجد صاعدا في الجملة يلزم امكان ذلك التمايع ولا يخلص الابان يحمل التمايع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت او عدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ما سبق من المصنف من ان الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فان لم يحصل مراد من اراد جانب العدم يلزم ان لا يكون خالفا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه \* واما ثالثا فلانا لان لم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا لقصور في القدرة حتى لو تعلققت الارادتان بالعكس انعكس الامر في حصول المراد وان يخ على بطلان الاولوية الذاتية الممكن باحد الجانبين فينتج عليه ان ادلة بطلانها منطوق فيها كما سبق اليه الاشارة وتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمايع الممكن بين الضدين الوجوديين لابين التقيضين وان غفل عنه الشارح **(قوله)** فان منع استلزامه امكان التخالف الى آخره ) بأن يقال لان سلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمايع لجواز ان يجب اتفاهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاول لان فلائهما يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات وهو الذي تساوى فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب او لا خير فيه وايضا ففرض التمايع فيها كان فيه الخير والشر متساويين مع انها مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم المانع جواز امتناع ما عدا ما لمحض في الخير او غلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل عقلا مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون التمايع تابعة للجانب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه ممكن ذاتي فسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون ممتما بالخير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالمتبع بالخير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتماق قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته

(قوله فالجواب انه لا يخلو ان يكون ١٣٣ قدرة كل واحد منهما وارادته الخ) هذا اذا اريد فسادها في الآلة

القالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف او احدهما كاف

من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه ممكن وقوى لامتناع فيه لا بالذات ولا بالغير فمنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الآخر لانا نقول ففرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احديهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم المعجز عن هذا الممكن الصرف فلا يكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممكنا بالغير باقتضاء علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التامع مجريانه في عدم الوهية الواحد بأن يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل شيء منهما وهو ارتفاع القويضين او لا يحصل احدهما فيلزم المعجز او تخالف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد الموحود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل وقت يكون تقدم تعلق احدي الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المية وهو المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة البين حيث قال لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب معجزه اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين او المعجز والالزام امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه ينتهي ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس معجزا بل كالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه معجز بتمعيز الغير اياه انتهى يعني معجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فان قيل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للمعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم (قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار اليه بالمنوع الى الدليل المصرح به في الآية لكن

عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله في وجود العالم فحصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الالهة ووجد الهان مستجمعان لشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلال او بقدرة واحد منهما وارادته استقلال او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم نوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الابداد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فيأتي عنه قوله لفسدنا لان اللازم على هذا التقدير اما نوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او معجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم فسادها بخلاف التقدير الاول فانه يلزم فيه على التقدير الثاني والثالث فسادها انتهى



فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على مطول واحد وهو محال وعلى الثاني  
 يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر  
 بحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعا  
 للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة  
 التامة لوجوده اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على مطول  
 واحد شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الآخر  
 خالفا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد  
 كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الآخر بان يقال لو تعدد الاله الصالح  
 للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما  
 او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز الاتفاق  
 المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصالحين  
 على ايجاد موجود لزم احد المفسد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود اما كل  
 من القدرتين او احدهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل على الثالث من  
 ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم المنوع الذي  
 هو لزوم امكان التحالف لجواز ان يكون التحالف محالا ايضا فاسد لانه اذا  
 استحال كل من الاتفاق والتحالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء من جانبي  
 الفعل والترك كالجادات التي ليس من شأنها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري  
 لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار فعملى الفساد ثم يتوجه  
 على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشترائهما  
 في ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه  
 الممتزلة الزاهمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ما عداها وكازمه التوبة  
 والمجوس بان خالق الخير النور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهر من اذلقائل  
 ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك  
 التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون  
 وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجد  
 ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده الآخر فان اراد ان كون عدم الآخر  
 خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك خلاف الواقع في الصورة  
 المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الآخر خالقا  
 لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فلم يكن له يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه  
 خالقا فيما اتحد متملق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولو لبعض  
 المخلوقات نقص لا يليق بشان الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب  
 ههنا ايضا مانع القوم وهو ان يبين اول لازوم امكان التمايز لتعدد بابطال وجوب

خالقا فلا يكون الها فمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم المعجز اذا انتفى القدرة على الایجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الایجاد بالاستقلال ويمكن

الاتفاق المذكور باستيد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم بين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل او لا بالبرهانين اللذين ذكرهما قال المصنف في المواقف واما المتكلمون فقالوا يمنع وجود الهين جامعين لشرائط الالهية لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ مقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور الممين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان التمانع الذي مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو المتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور برهان التمانع كما سبق تقريره وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدورين قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزها لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فلي تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكرهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمناع بالمعنى الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمنعا واراد كل منهما الایجاد بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احدهما المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في الآية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لصل مراده ذلك لانا نقول يا بابه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخرة وبابه تهيد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال ما يذكره في اتمام البرهان ( قوله لا يقال انما يلزم المعجز اذا انتفى القدرة الخ ) يعنى لانسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع

( قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل ) اي ﴿ ١٣٦ ﴾ وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل

منهما الاستقلال والتفرد  
في ايجاد العالم ولم يحصل  
واما لو كان كل منهما قادرا  
على ايجاد بالاستقلال  
لكن لم يرد واحد منهما  
الاستقلال والتفرد بل  
اراد كل منهما الاشتراك  
مع الآخر في ايجاد فلا يلزم  
العجز كما في المثال المذكور  
وبما قررنا ظهر انه لا حاجة  
لما قيل ان المراد من قوله  
لو اراد الاستقلال انه لو  
اراد الشيء بالاستقلال لانه  
فرق بين ارادة الاستقلال  
وارادة الشيء بالاستقلال  
انتهى والذي يدل على  
كون المراد ما قررنا  
لما قيل قوله رحمه الله  
سابقا لان ارادتهما تعلقت  
بالاشتراك ( قوله لانا نقول  
تعلق ارادة كل واحد منهما  
ان كان كافيا الخ ) يعني ان  
تعلق ارادتهما بالاشتراك  
لا يتأني الا بتعلق ارادة  
كل منهما بوجود العالم  
فتعلق ارادة كل منهما  
بوجوده ان كان كافيا في  
حصول وجوده لزم اجتماع  
المؤثرين التامين هما تعلقا  
الارادتين على معلول  
واحد هو وجود العالم  
وان لم يكن كافيا يلزم عجزهما  
او عجز احدهما لانهما لا يمكن

ان يتفقا على ايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل حشة بالانفراد  
قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم  
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان  
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمان بديهيتان

الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك  
الارادة ارادة ايجاد بالاشتراك لا ارادة ايجاد بالاستقلال ليلزم العجز فان  
القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل  
بوجود العالم فيها لا يزال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده اللازم في فكذا اذا تعلق  
بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور في تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة  
ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا لتقبص التابع لارادة الاشتراك وهو لا يتأني  
الاقتدار على ايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور في  
الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما  
ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم  
لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن ايراد المنع هنا على الملازمة  
الاولى او على كل من الملازمين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول  
واحد ان اراد كل منهما ايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما ايجاد  
بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على ايجاد بالاستقلال الى آخره  
يمكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة  
والارادة وامام عرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية  
كالاولى في البداهة وعدم قبول المنع لاجل انه اورد في السؤال المنع على كل  
من الملازمين فلا اضطراب في كلامه كما توهموا ( قوله لانا نقول تعلق ارادة كل  
الى آخره ) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير واراد بالارادة ارادة  
الايجاد بالاستقلال فهو ثابت للملازمة المنوعة بتحرير المراد بأن يقال المراد بالارادة  
في جميع الشقوق الثلاثة ارادة ايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما  
كافيا في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع  
المؤثرين التامين وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم  
عجزهما لتحلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان يثبتان لا تقبلان المنع  
ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يتدفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه  
على الدليل ان التردد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ في هناك احتمال رابع جوزه  
المانع وهو احتمال ارادتهما ايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما  
اجاب عنه بقوله وما اوردتم في سند المسح الخ فكأنه قال واما احتمال ارادتهما  
الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الحشة من الحاملين

لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح لسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر الميل فاعلام مستقلا وفي مبحثنا هذا

لا يمكن الريادة والنقصان في تأثير قدرتيهما ولما تصور الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب باختصاصهما بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالاجداد بالاشتراك والالزام تخلف المراد عن الارادة فاذا كررتم في سند المنع اي في تنويره اذ السند بمعنى ما يذكر لتقوية المنع شامل للتوير لا يفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق بين وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الاجداد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محايها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جهة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان انفصال العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمانية والجسمانية ظاهر المنع فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا ( قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره ) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او فسرية او ارادية ولا ميل في الحركة المرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس وان شاربها الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر مرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لمباها ولكل منهما ميل في القوة لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرجته الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعا لتشديد الاعصاب وازدافها والاطهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها يستقل في الحمل قدر ما يجمعها ما صدر عن الآخر ( قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلام مستقلا الى آخره ) لعله اراد ان نفس عجزها اللازم للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك المعجز من عدم كونهما خالفين مستقابين وهو خلاف المفروض الذي هو كونهما خالفين مستقابين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال لا تعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الاجداد بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعي لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم كما صرفت فافقن هذا النقص والحمد على المفضل المصمم

ليس المؤثر الالهي القدرة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبية والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهواهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون والله خالقكم وما تعملون

( قوله ليس المؤثر الالهي القدرة والارادة ) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة فنعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة في المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى اليجاد والمراد ههنا تأثير العلة التسامة انهي هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى اليجاد وان تقول الواو بمعنى مع اي القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة قطعا ( قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ ) اي قبل سائر التكليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ما سبق من بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والافتقار لا بالايمان والكل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواء قال له في كلتي الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الألوهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط ( قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون الآية ) الهمة لانكار الواقع لا لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام وافعة لكنها غير لاثقة ثم ان ما سبق من ان اقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التي نحتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا ليعبدوه جلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصالح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه مخلوق له تعالى فاركان عبادتهم للاصنام لاجل دوات الاخشاب فهي مخلوقة له تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الخاصة لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما في قوله تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم وللشيء الذين تعملونه قال الآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتباري ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

( قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما ) اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحداني غير قابل للتجزى لا في ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في لفظهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمية حالة في الجسم ومنقمة بانقسامه فليست صور فيه الزيادة والنقصان ( قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون ) اي لا تعبدوا ما تحتون من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوق لله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الآية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البضاوي

( ولا يظهر له ) اى لامعين له ( ولا يحل في غيره ) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المتفعل وذوات الاخشاب ليست بما يعملونه بل بما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمنفصل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما ﴿ قل المصنف ولا يظهر له ﴾ اى لامعين فيها يحتاج اليه في اصل الفعل هذا ان حل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والايجاد كما حله الشارح وان حل على معنى لا شريك في الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لامعين له بان يكون شريكا في الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتملق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الايجاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لافي الايجاد ولا في تعلق الارادة وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فامتنع للواجب غير ممكن لان اماتته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الامانة ومقابل الامانة انما تكون للعاجز فبه نظر لفقد العجز في الامانة في حمل الخشية فليأمل ( قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان الى آخره ) حل الحلول في كلام المصنف على المعنى القوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيها سينائي ولا في جهة وحيز فمن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اهم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما يهضم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاح المحوج لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح اوفى فيه بطريق الحلول في المكان وان دل كلام المصنف في المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم في الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول في المكان كما سبقه مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب المفهومات المتنايزة المستلزمة بعضها لبعض في مقام التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم حلول الصورة في الهيولى ( قوله لتنزهه عن المكان والحيز ) الظاهر انه استعمل الحيز في مقام الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولتلايتهم ان سلب الاخص لثبوت الاعم فم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن ياباه ضمير التثنية في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فراده من الجسمانيات اعم من الموارد والجواهر الفردة وماتألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح الجوهريين وانما تعرض بالموارد لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان

( قوله لا بطريق حلول )  
اى على اى وجه كان يلزم  
القصور والقوة وعدم  
الفعلية وهو محال في حقه  
تعالى



واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام

يكون حلولا بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الوجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر للجسم الحاوي المتمكن فيه فللزام بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتى ( قوله واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج الى آخره ) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينشأ الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصر في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان الحلول بذلك المعنى منافي للوجوب الذاتي بأي طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول في المكان لاغير وما قبل اما الحلول بطريق حلول مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزوه الامام فلايجرى في فيه شيء مما ذكر ههنا فدفع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى الاصطلاحي ولا حلول في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول في المكان منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في التمكن لا احتياج في الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج منافي له بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا قل شارح المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأى الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ورفض الى الانتقال وطأ الى حلول الجسم في المكان انتهى واما قال في الجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين ( قوله والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام ) كذا في الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولايجل في غيره على معنى انه تعالى لايجل ذاتا ولاصفة في غيره بقرينة ما سبقه من المواقف فلايتوجه عليه ما قبل ان هذا الكلام لاينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المقولة عن المواقف اى حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما يدعى انتهى اذ على ما ذكرنا دحل الاحتمالات الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان

(قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه

قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او في نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ قلنا ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واما كما سمي ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخرة

الاخير ان قلنا مجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم يشبه على الشارح ان مذهب النصارى ليس بمجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سبأى لكن يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم اتهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببده او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ قلنا ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير وينجسه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها او هام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم متمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس وينون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقيوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوتيته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند البعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تخارقه فيعده الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيان انتهي والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واحكم من قولهم بالحلول فلو نقل الشارح ما في المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم ينجح الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا يخفى الا بأن يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيها نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد ( قوله كلها باطلة ) اما حلول

وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى على تينا  
وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارناباك فقال عيسى  
عليه السلام من رآني فقد رأى الاب وابي حال في وان الكلام الذي انكلم به  
ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي  
اعمل آمن وصدق بابي وابي في فعله قرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة  
الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادئ  
بالآباء وانت تعلم ان التشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها  
العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القليل وذهب غلاة  
الشيعية الى حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة

الذات قلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقال  
الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص  
الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال يزول  
تشخصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بعينها بل صفة  
اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل  
آخر وايضا الصفات الذاتية لتوجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه  
وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك  
قضي البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد  
بخواص الالهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية ادليس الاتحاد بطريق  
الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا مؤثر في الاجسام كالطير الذي تفتح  
عليه السلام فيه ما تفتح الا باذن الله تعالى عند الملائكة وان خالف بعضهم في بعض الاعراض  
اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق  
الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد انتهى عنه ( قوله  
وما نقل عن الانجيل الى آخره ) معارضة بأن يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام  
لم يقع في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل  
ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابي استعارة  
تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقريظة القواطع  
العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطالحوا على  
اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي ولو سلم فليكن من قبيل التشابهات فاما ان يترك  
على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤول بتأويل يدل على صحة الدليل مثل كمال  
الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي  
( قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره ) يعني ان المصنف قصد بنى الحلول ردهم  
ايضا كما صرح في المواضع وليس بمتوجه عليهم ادليس في مذهبهم ما يوجب الحلول  
اذ الطهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورة

الجبانية كجبرائيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كملى رضى الله عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورة وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

(قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افرادهم ولم يحل في واحد منها وكذلك الجن والشیطان فانهم يظهرون في صور الاناس لتعليمهم الشرور وتكليمهم بطاعتهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القليل (قوله وهذا قرينة على انهم الخ) اى تصحيح حلوله تعالى في على واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والامرات منهم هذا التصحيح كما لا يخفى

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون الحلال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ وللإشارة اليه لم يتعرض رد المتصوفة مع ان المصنف صرح في المواقف بأن المخالف في عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخطئ بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذكل ذلك يشتمر بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففى كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقاتل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتساويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكان ذلك فى كلام البعض الآخر منهم كالقائلين بأن السالك اذا امن فى السلوك وخاص لجة الوصول فرمما يحل الله فيه كالنار فى الجمر بحيث لا يميز ان ويتحد به بحيث لا يثنية ولا تباين ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الفرائب والمجائب مالا يتصور من البشر كما فى شرح المقاصد ولا فى كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على اثنتهم كما فى المواقف فرادهم بظهور الروحاني فى الصورة الجبانية ظهوره فى الصورة الجبانية الظاهرة على كل احد كملى رضى الله عنه واولاده لا فى الصورة الجبانية التى يريها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التى ظهر فيها جبرائيل عليه السلام كالصورة التى يظهر فيها الجن والشیاطين فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمية الخارجية كصفة كانت كصورة اثنتهم او لطيفة كالصورة التى ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشیاطين اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التى ظهر بها المجردات صور حالية لصور خارجية فتظهرهم بظهور جبريل فى صورة دحية قاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فمع انه غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازانى وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الآلهة على الموجودات ولا يحصررون الظهور فى بعض الاعيان او فى بعض الاوقات **وقال المصنف** ولا يقوم بذاته حادث

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل واخلو عن صفات الكمال نقص وهو متزه  
عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد  
على هذا الدليل انه انما يكون اخلو عن صفة الكمال نقضا لو لم يكن حال اخلو متصفا بكمال  
يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده  
من الازل الى الابد

ذكر في المواقب ان الحادث هو الموجود بعد المدم ومالا وجوده لا يقال له حادث  
وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددتها  
في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال تحدد العالمية بتجدد المعلومات الثاني  
الاضافات ويجوز تجددتها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل  
اتصافه تعالى به امتنع تجدد كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والاجاز كسلب  
المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه  
تعالى محلا للحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فنه الجمهور من العقلاء من ارباب  
الملل وغيرهم واتبه المجوس في كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيها يتوقف عليه  
الايجاد من الارادة وقوله تعالى كن انتهى ما لا فالوصول فيها قيل لان ما يقوم بذاته  
لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك  
القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال  
لانه نقص مناف للوجوب اتفاقا الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل  
في الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله اما لانسلم ان كل صفة حقيقية  
قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال  
في وجودها ولا نقص في عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح  
المقاصد ولذا اقتصر واعلى الابرار الآتى (قوله واورد على هذا الدليل الى آخره)  
حاصله اما سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال  
وان حدوثها يستلزم اخلو عنها في الازل ولكن لانسلم ان اخلو عنها في الازل نقص  
وانما يكون نقضا لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب  
تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها  
شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة  
حادثة كالا ممكنا في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لعدم حصول  
الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلوات الذات عنه في الازل يستلزم عدم  
اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل نقص في حقه تعالى اذ يجب  
اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف في جميع الاحوال  
اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا بد  
من ابطاله بأدلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك

(قوله بان يتصف دائما بنوع  
كمال يتعاقب افراده من  
الازل الى الابد) فلا يلزم  
اخلو عن الكمال المشترك  
في شيء من الاحوال واما  
اخلو عن كل فرد من  
افراد الاتصاف بفرد  
آخر يتعاقبه ولا يجامسه  
فانما هو لتحصيل كمالات  
غير متناهية متممة الاجتماع  
وهو الكمال بالحقيقة  
لا وجدان مع فقدان  
تلك الكمالات ولما قررنا  
ظهور انه لا يرد ما قبل  
انه لا يتفهم مسبوقية الكمال  
بكمال آخر لانه لو كان  
كل منهما كالا مثلا فلو  
لم يتصف هو في وقت من  
الاقوات بواحد منهما  
يلزم النقص في ذلك الوقت  
بل يجب ان يتصف بجميع  
الكمالات المتعاقبة في كل  
وقت وان لا يكون شيء  
منهما مشروطا بزوال  
شيء من الكمالات والا  
يلزم النقص بانتفاء ذلك  
الكمال في ذلك الوقت  
انتهى

واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذلا وجوده الا في ضمن الفرد قلت وانت خير يفسد ذلك كما سلف قالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبنى على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا ( قوله واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره ) قيل سند المورد لا ينحصر في ذلك اى في حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فحينئذ لا شك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يتمتع بعدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فلي هذا لا يتم جوابه الا ترى ايضا من الابطال بجريان برهان التضايف والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقعة عند حدوثها اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزوه الشارح فيما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا لكان قديما او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل وقت يقرض لا يمكن ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لوجاز قائما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا ممعا لاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك في صحة جوابه الا ترى ( قوله والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية الى آخره ) جواب سؤال مقدر اوردته الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه باللسان اما الاشاعة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالمات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية والمعية ثم التعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد

( قوله كسلف ) من ان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا



واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كخالفية زيد وعدم خالفية وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب

من الحادث هنا اهم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة في الوجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد هو منشأ السؤال المذكور قال في المواضع الصفات على ثلاثة اقسام حقيقة محضة كالحياة والسواد والياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واطافة محضة كالمية والقبلية والصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في ثقله انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف في المواضع في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالتناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية منشأ لنقض الآتي (قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخرة) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمية او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتنطق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيها بقوله في الجملة لان من جهة الاضافات ما لا يجوز تجدد ما كتنطق العلم والقدرة في الازل وكذا من جهة السلوب كسلب التغير والاتحاد والحلول وسائر الصفات (قوله وذلك لان التبدل فيها الى آخرة) يعني انما جاز التغير فيها لانها نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا يوجد بتغير ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر لا يحدث ذاته ولا يحدث صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اهم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشيء المتقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن واليسار انما تبديل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وها تبدلان بتحولك الى الجهة التي خلفك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تبديل بتغير كل من الجانبين فيكون في جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم يتوجه على الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتنطق السمع والبصر لافيا كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتنطق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير اذلين فمع انه يستلزم تخلف المعلوم عن علته الثابتة في

( قوله واما الصفات الاضافية ) والتحقيق انه محال ايضا فان التغير فيها والتبدل لا يتصور الا بتخلل القوة وتوارد نسبة البعد والقبل وتقل حيث وقد وامتناز حد عن حد ولا نسلم ان صفات الافعال له تعالى من قيل النسب والاضافات فانها عند الحنفية صفات حقيقية قديمة بالذات لاهي هو ولا هي غيره ( قوله بتغير ما اضيف اليه ) والتغير فيه بالنسبة اليه تعالى في حيز المنع

الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها  
الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب

ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المضامين اعنى الخلقية بدون الآخر اعنى  
الخلقوية في تلك الازمنة او قدم الحادث ياباه تمثيله للاضافات المنيرة بخالقية زيد وعدم  
خالقيته ولا يجدى ايضا حمل الحصر على الاضفي بالنسبة الى تغير ذات الواجب  
وان كان ذلك التبديل بسبب تغير ذات شيء آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان  
اي الممكنات التي ينتزع من تغيرها الزمان لما سبق منه ان الارادة لما تعلقت في  
الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا في ذلك الوقت  
لما نقول لا يخمس الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذ لا شيء متغير الذات  
قبله ولا يخمس الا بان يقال الباء في قوله انما هو بتغير المضاف اليه للمصاحبة للسببية  
فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية  
سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تعلق  
القدرة او مسببا عنه كافي تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة  
بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا لايجاد انما يتعلق بالوحد  
لا بالمدوم فتأمل **(قوله والصفات الحقيقية الى آخره)** دفع توهم ان تغير ذات  
المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة **(قوله لا يقال هذا الدليل  
جار في الاضافات والسلوب الى آخره)** قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت  
حادثة يلزم الحلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص  
الموصول في قول المستدل انما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة  
هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب  
الآتي من الشارح يمنع تلك المقدمة مضرا بالمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا  
من انه لو كان شيء من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات  
عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الحلو نقص مستحل  
في شانه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان  
يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا يتنافى جريته  
المسلم في بعض الاضافات والسلوب ينشأ على ان صفة الكمال اعم من الاضافات  
كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجمعية وسائر التقائص بل نقول هو اشارة بما سبق  
منه من جواز التغير والتبديل في الاضافات والسلوب الى ان هذا النقص باجراء  
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبديل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية  
زيد ومن زوال الازلي كعدم خالقيته الازلي الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال  
المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل او فيما  
لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من

**(قوله لا يقال هذا الدليل)**  
وهو ان صفة الكمال  
لو كانت حادثة يلزم الحلو  
عنها في الازل وهو نقص  
متره عنه الواجب تعالى  
شانه

مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجديدهما في ذاته تعالى عنه لانا قول لانهم جريان  
صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت مساواة في الازل او فيها لا يزال فلان دخل  
لقيد في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات  
والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا  
كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولا شيء  
من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقتها فلو صح الدليل المذكور لزم ان  
يكون الخالقية اذلية لاحادته متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتددة زائلة بالخلق  
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان اذلية الخالقية تستلزم قدم الخلق  
الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والبصر  
وعدم تعلقهما السابق الازل الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال  
التعلق عند فناءهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا  
حادثا ( قوله لانا قول الى آخره ) حاصل الجواب اننا لانسلم انه جار في جميع  
الاضافات والسلوب اذ لا يجري في مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان  
عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل  
الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع  
اليها اظهر لان الكمال لو وجد قائما يوجد في الابد والخلق الحادثين لافي عدمهما  
ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى  
في بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيها  
جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لا يخلو الذات عن شيء منهما في وقت  
لا في الازل ولا فيها لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات  
والسلوب ممنوع وفي البعض الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع في  
كلامه صفة احتباك من المحسنات البدئية وهي حذف منع التخلف في جانب  
الاضافات ومنع الجريان في جانب السلوب كل بحريته الآخر فلا يتجه عليه ان يقال  
لاوجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولا لتخصيص منع الجريان  
بالاضافات لجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا  
يجري الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية  
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات في وقت غير متخلف  
فيهما كالاتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل  
الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم  
بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب  
القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال  
منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدليلين

الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالفية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون  
الخلو عنها في الازل نقصا بل قد تدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيناره  
شيئا واحدا لكان منها مضرا بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة  
الاشكال اذ لا شبهة في كون التعلق بالحادث للسمع والبصر كالاخصوصا على القول  
بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليه الاشعري ويضهم من الملاوة الآتية  
ما يدفعه ومع ذلك فالاولى في الجواب ان يقال لان لم جريان الدليل في جميعها فان  
من الاضافات والسلوب ما ليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق  
السمع والبصر بالمعدوم فلا يجري الدليل فيهما ومنها ما هو كمال كتعلق السمع  
وبالسمع وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجري في الاولين اذ لما امتنع حصولهما  
في الازل لم يكن حلوا الذات عنهما في الازل نقصا ويجري في الآخرين ولا يتخلف  
حكم المدعى فيهما ( قوله ) فان مثل ايجاد العالم وخالفية زيد ليس من صفات الكمال  
الى آخره ) وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما انصف به الواجب تعالى  
فيعارضه ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن  
لا في الازل فقط بل وفي كل زمان سابق على زمان ايجادها للقطع بإمكان ايجاد العالم  
وخلق زيد قبل زمان وجودها بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير  
النهاية في جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل  
ان كان ذلك الحوادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الانصاف به  
نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع انصاف  
الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال  
انتهى بالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فانهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور  
هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل  
نفس الازل والاوقات التي في جانب لكن لا يرتضي سياق كلام الشارح فيها بعد  
كما يظهر ( قوله بل قد تدعى ان الخلو عنها ) اي عن الخالقية في الازل ( كمال يظهر  
به استيناره ) اي تفرده تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر بالنسبة خصه بنفسه لكن  
التخصيص هنا بالايجاب لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم المسبوقية بالغير  
وكان وجود الظاهر في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده في القدم الزماني فيكون التفرد  
في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدم لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف  
قدمه الذاتي فاندفع بعض الاوهام لا يقال لو كان عدم الخالقية في الازل كالا يزال عن الذات  
بالخالقية فيما لا يزال لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لعدم الخالقية في الازل  
بل هو تعالى بعد خلق العالم منتصف بعدم الخالقية في الازل اذ لما كان سلب المطلق  
اخص من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية في الازل وأشار  
بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستينار بالقدم الذاتي كالاظهار بخلاف الاستينار

( قوله يظهر به استيناره )

بالقدم اقتضاء ذلك حدوث

الصفات الفعلية بمنوه

( قوله فان مثل ايجاد

العالم وخالفية زيد ) اي

من الاضافات التي يستلزم

كونها كالا كون العالم

قديمما ليس من صفات

الكمال ولا يتوجه عليه

ان يقال فيجب ان لا ينصف

به الواجب تعالى فان

ما ينصف به لا بد ان يكون

من صفات الكمال لان

هذا انما يتم اذا لم يكن له

صفة لا كمال في وجودها

وهو ( قوله بل قد تدعى

ان الخلو عنها في الازل

كمال ) فكيف يتسأتى

امتناع تجددها في ذاته

تعالى وكون خلوه تعالى

عنها نقصا

( قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا ) لهذا اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اذ لا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيها لا يزال في وجوده فيه اذا القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تملقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح وبني عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان اخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيناره تعالى وتفرده بالقدم الزماني وذلك لان استيناره بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الایجاد لما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى في الازل بوجود العالم فيها لا يزال اعني بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الساطرين ان حاصل قوله بل قد ندعي ان اخلو عنها في الازل هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا ينصف بها الواجب ﴿ ١٥٠ ﴾ تعالى واما الوجود الحادث لها فلما

تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترق من تجويز عدم كون الخالقية كالا الى القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيها لا يزال كالا لم يكن اخلو عنها في الازل كالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل وامكان الانصاف بالخالقية فيه واللازم باطل لان اخلو المذكور كمال فظهر امران الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلان لم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان اخلو عنه في الازل كمال فكيف يكون الایجاد ايضا كالا الثاني اندفع ما قيل اذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه به في الامس وهكذا في اي يوم فرض الانصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوحد اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون الخالقية فيها لا يزال كالا كما زعم الفسائس الاول كالا يعني نعم نتجه مثله على الملاوة الآتية ( قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره ) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيها لا يزال كمال فخر بان الدليل فيه بعدم ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة الثالثة بان اخلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك الحلو نقص

لم يستلزم قدم الممكنات فالانصاف به كمال فيتنصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانيا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتبين حدوث اول معين بل معنى الازل كما قرر هو الزمان الغير المنتهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدءا زمان حدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا

واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الانصاف به في الامس فاما ( مع )

اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاتصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعبارة ايضا اذا انتهى كلامه وانت خير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلامه رحمه الله ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضائية كالا اصلا وقوله بل قد يدعي ان اخلو عنها في الازل كمال تأييد لذلك على ما اشرنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه في جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بعدم لا الزمان الغير المنتهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى اذليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

مع امكان الانصاف به في الازل فذلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لا تمتنع وجود العالم في الازل لم يمكن الانصاف بايجاده في الازل ويتجه عليه امران الاول ما اشرنا من قبل الثاني ان هذا المنع المبني على تسليم كون الایجاد كالاهادم لاصل الدليل اذ على هذا للحصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الانصاف بها في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قیدتم تلك المقدمة بامكان الانصاف في الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعت فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الایجاد كالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الحلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس ينقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الانصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم محتتمح الوجود الازلي فلا يمكن الانصاف بايجاده في الازل فلي هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبني على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للحصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة محتتمحة الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ومحتتمح الوجود في الازل لكن ذلك الایراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية ينصف بها الواجب لا بد وان يكون صفة كمال وللإشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للإشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم محتتمحا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبني عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم فيه فظهر اما اولافلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا كيم وتحقق الخالق في الازل بدون الخلق فيه يستلزم تحقق الله التامة بدون العلول واحدا المتضاهين بدون الآخر في الازل ولا يجوزها عاقل وانما صرح بكونه يتعلق الارادة الازلية بوجوده اللازم الى متما لعله وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالتمتع للعللة التامة والا فالتهم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسليم وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في هدمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لا يكون الخالق في الازل لا بها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اوردهنا عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هنا بكون الخالق وعدم الخالق متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان



( قوله وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية الخ ) ١٥٢ قبل في بيان هذا الاستلزام

للممتنعات قصا وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطنا في بعض تعليقاتنا واما السلوب فيما كان مثل سلب الجسمية ولو ازمها عنه تعالى

في الخلقية بل منع التحالف فيها فانهم ( قوله وما يقال من ان ازالة الامكان الى آخرة ) اثبات لكون الخلو عن الوجود في الازل قصا بان يقال امكان كل ماية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفسا كنه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الى شيء من الواجب والمتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اي امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم في الازل خلوا مع امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك الخلو قصا وقوله ليس بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالي لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون الممكن تمكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية او لا فذهب القوم الى الثاني والتبريف المحقق بعدما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته ما اما عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية نعم وبما امتنع الازلية بسبب التبر وذلك لا ينافي لامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازالة الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المانع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا انتهى واقائل ان يقول كل من الوحيين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو المتارح فيه بداهة ولا خفا اذ لا شبهة في ان وجوده في كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية مع الابدال فقط فقد امكن الازلية ولدفع ما ذكره تعرض بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا فيحده الوجود بالاختيار او بالاجاب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل

ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من الاجزاء الازلية فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية ( قوله كما بسطنا في بعض تعليقاتنا ) وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجسملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بحدده فهو بعينه ازالة الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان ارادته ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والتزاما واقع فيه وهو مصادرة

على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا ( الوجود )

فجرى ان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متعلق لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بقبره)  
 الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالاجاب  
 بلا شرط كان الممكن ازلياً قديماً كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة  
 او بشرط او بالاختيار كان حادثاً فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير  
 فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان قارية الامكان مستلزماً لامكان  
 الازلية امكاناً ذاتياً وان امتعت بالخير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار  
 ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق  
 القدرة بالمتنع بالخير كعدم الصفات واليجاد الموجود ليس بنقص بل بقول الخلو  
 عن اليجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو  
 القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لافي الاجباب وامتنع استناد القديم الى القادر  
 فع ان وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن اليجاد في الازل بطريق الاختيار  
 لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كال فلي هذا في تقرير البرهان  
 نقول لاشئ من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والالزم حلول الذات عنها  
 في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان ينصف بها الواجب في الازل بان تصدر  
 عن الذات بطريق الاجباب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا  
 جار في بعض الاضافات كاليجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات  
 لا ما نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن  
 الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان  
 في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتمتلك العلم  
 والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتأثير كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها  
 من القسائص فلم يكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلا اشكال ويقر بما ذكرنا  
 ما ذكره المولى الجامى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كالمين كمالاً ذاتياً  
 مستغنياً عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات  
 الداتية وكالاً اسمائياً موقوفاً على المظاهر فن كمال الاسماء انما هو ظهور آثارها  
 انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد لتجريد حيث قال لو تمت الادلة  
 المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التبر في صفاته تعالى مطاقاً اى سواء  
 كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او سلبية وتخصيص الدعوى  
 مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من اراد النقص المذكور  
 والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لان كون اليجاد  
 منافع العباد تفضلاً ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر  
 صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق  
 الاقدام وقال المصنف ولا يتحد بقبره الى آخره لا يحى ان الاولى ان لا يفصل

يطلق الاتحاد على ثلثة أنحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحددين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين هي الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد التصاري وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله في المواضع (قوله الاول ان يصير الشيء) اي الموجود (بعينه) اي بعينه وتشخصه الخالص به (شيئا آخر) اي موجودا (من غير ان يزول) عنه شيء من ذاته او صفاته وانما عمنا الشيء من الصفة مع ان الزائل عن الشيء متاخر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وقاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وقاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما ذهب اليه الحكماء المشائية او عرضية بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون التراب طينا بالضم الماء اليه وصرح الشريف المحقق في شرح المواضع بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو ينصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزيد وعمر وفتحدان بان يصير زيد همرا وبالمكس في هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصله قبله وتابيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعمر وحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصله قبله بل بعده انتهى وما قيل هنا وجه ثالث احذر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيان فتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول او لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه بقى هنا شيء هو ان الطاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشئين لا الى الشيء الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب الى آخر) اي سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله لان المتحددين ان بقيا) بعد الاتحاد في الوجود (فهما اثنان) اي

(قوله لان المتحددين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

وان قيا فهما معدومان الخ ( ١٥٥ ) حاصله ان الاتحاد بين الشئين بان يصير زيد همرا

وان قيا فهما معدومان فلا اتحاد وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد  
معروض الاتينية لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين ( وان قيا ) عند  
الاتحاد ( فهما ) بعد الاتحاد ( معدومان فلا اتحاد ) بين الموجودين ايضا كما هو  
المدعى وان جاز اتحادهما في العدم وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد بين  
الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وبقاء آخر وهو ليس من اتحاد الموجودين  
في شئ وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد  
موجودا ومعدوما معا ثم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال  
وصف الوجود او العدم وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان  
المراد من الموجودين الغير المتحدتين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في  
الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا في الخارج والاخر موجودا في الذهن ولذا  
قال المصنف في المواقف وشرحه ( هذا الحكم ) اي عدم اتحاد الاثنين ( بديهي فان  
الاختلاف ) والتفاير ( بين الماهيتين او الهويتين ) وكذا بين الماهية والهوية  
( اختلاف بالذات فلا يقل زواله ) يبي ان التباين بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما  
فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه  
( ربما يزداد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان ) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا  
اتحاد بينهما بل هما قد عدما ( وحدث امر ثالث وان عدم احدهما ) فقط ( فلا اتحاد  
ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهية وان وجدا ) اي بقيا موجودين بعد  
الاتحاد ( فهما اثنان كما كانا قبله والفرض هو التباين على الضرورة بتجريد الطرفين  
وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فنع امتناع  
الاتحاد على تقدير بقاءهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتعدا ) انتهى كلامه  
واورد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين  
الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف  
بينهما ذاتي لا يقل زواله اي لكل شئ خصوصية ما هو بها هو في ذات تلك  
الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع فيه  
وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف  
قاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كان باقين فهما  
اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا بقاء لاحدهما وبقاء الآخر وان لم يبق  
شئ منهما كان بقاء لهما وحدوث ثالث واياها كان فلا اتحاد واعترض عليه باننا لانسلم  
انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحد فمدل الى تقرير آخر وهو  
انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط  
موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا الخ فاعترض عليه باننا لانسلم انهما لو كانا  
موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب

مثلا مع بقاءهما معا محال  
لانهما ان بقيا موجودين  
كما كانا قبل الاتحاد فظهر  
انهما حينئذ موجودان  
اثنان لا اتحاد لاحدهما  
مع الآخر وان قيا معا  
فهما معدومان لا متحدان  
وان قيا احدهما وبقي  
الآخر فهو بقاء لواحد  
منهما وبقاء للآخر فلا اتحاد  
بينهما ايضا فان قلت يجوز  
ان يبقى ذاتاهما بصفة واحدة  
بمسما كانا اثنين فنقول  
فالباقي حينئذ حقيقة  
هو الامر الموضوع للوحدة  
والكثرة معا لان شيئا من  
الوحدتين اذا لم يتعدا كانت  
الكثرة متحققة فيلزم  
اجتماع المتقابلين وانه محال  
قال الشارح في حاشية  
التجريد ان المدعى امتناع  
اتحاد الاثنين بان يصير ( ا )  
مثلا ( ب ) مع بقاء ( ا ) و ( ب )  
معا كما يصير الجسم اسودا بيضا  
مع بقاء ذاتيهما لازوال  
صورة الاثنين عن شئ  
وحدوث صورة الوحدة  
فيه واذا فرض بقاءهما  
بصفة الوحدة بعد ما كانا  
اثنين كان الباقي هو الامر  
الموضوع للوحدة والكثرة  
معلا كل واحد من

وحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها اي بتلخيص اطرافها

عن هذا الاعتراض بأنهما لو كانا موجودين فلما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا  
واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون قاء لاحدهما  
وبقاء للآخر او غيرها فيكون قاء لهما وحدوث ثالث فاعتراض عليه بأنهما موجودان  
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صرا واحدا ايضا فلم يكن التفصي  
عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض  
الاستدلال تنبيه زيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع  
وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس بوضع من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحو  
نقول يمكن التفصي عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين  
عن الاخرى اما بذاتها كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية  
مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئها كما في امتياز هويتين من نوعين  
مركبين كتريد وهذا الفرس قائما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند  
البعض سواء كانا جوهرين او عرضين او كالتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد  
عند من خصص التضاد بالامراض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا  
في هذين القسمين لامتناع بقائه الشيء بدون ذاته او جزؤه بديهية واما باصر خارج  
كما في امتياز هويتين من نوع واحد كتريد وعمر و ذلك الامر الخارج هو الامر  
المسمى بالشخص الذي هو الموارد الشخصية في الظاهر والوجود الخاص المستتب  
لتلك الموارد في التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت الموارد التابعة للوجودات  
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات  
متباينة لان ثباين الآثار يدل على ثباين مبادئها قطعا فلوفرضا امكان انفكاك تلك  
الموارد والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع  
الوجود الخاص لما يترتب عليه مادي لا عقلي عند الاشاعة فلا شك في امتناع انفكاك  
الشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي المساهية المأخوذة مع الشخص فتى زال  
الشخص زال الشخص بداهة وذلك الشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب  
عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او مادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان  
الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات  
والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة  
فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا  
عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالالاتحاد  
بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا قررر هذا فنقول لو اتحد الجسم  
الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما الياض والسواد لزم اتحاد الياض  
بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها  
الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او إعادة او يحصل لهما الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحرة والصفرة فلي الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو قناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احدي الاولين لا عين احديهما ولا عين كل منهما فيكون قناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مفارقة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخامس والا تثار بدبهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الفرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصيح ان يكون تقيها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاءهما في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التباين بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا عند الاشاعرة لكن لا يمكن ان ينفك عنهما الوجود الخامس عقلا اعني الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند كالسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبشاش الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء نحارير وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند بحواز اتحاد الذاتين والوجودين مساعد على تقرير آخر بان تغير الوجود الى التشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس ماسر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بان التشخص اما عين الوجود الخامس او متلازمه فمن جواز اتحاد الوجودين الخامسين يجوز اتحاد التشخصين قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنية التشخص لالذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتمددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاءهما بصفة الوحدة وتلخيص اراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بان يكون التشخص المميز مما يمرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال



وفناء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في حوهره.

الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يتدفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع جقاء الاثنية لزم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاثنية فأما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المقروض او بارتفاع وصف الاثنية وطريان الوحدة على قابليها وذلك مالا ننكره بل تثبت في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذي نخيله انتهى وانت خير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاثنية لا يتحدان وهذا حكم بدیهي لا يخفى ان يورد ويبين بالدليل او الثاني في علم الكلام كافي ولا يجدي في المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء ولا بأن يزول عنه شيء من ذلك ولا بأن ينضم اليه شيء اما الاول فلا يمنع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على مالا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بتجريدته عن الشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( قوله والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون التراب بانضمام باقي اصرافه انا والشجر او معدنا معينا ومن الاعتبارية التي لم يفيض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل التراب والسكنجيين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتص اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئا فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المآل في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدثه قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى ( قوله بطريق الاستحالة ) هذه الاستحالة افوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما صار اما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر وبالعكس والاول محال لاستثناء الواجب عن المحل وامتناع حلول المستثنى في الآخر والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستثنى عن الحال

النوعية الهوائية والكون والفساد دفيان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة تدريجية ولذا عم الانتقال من الهوى والتدرجى ولما كان تبدل الصورة النوعية لشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهه وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهه او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اوصى بذلك الى استحالة في الواجب تعالى ( قوله والكل في حقه تعالى محال ) الظاهر انه حل الاتحاد المنى في كلام المصنف على مايم المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عمه منها مع ان المصنف والتفتازاني حلاه في المواقف والمقاصد على المنى الاول الحقيقي لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المنى رد جميع طوائف النصارى وان حل قوله لا يتحد بنيره على معنى انه تعالى لا يتحد ذاتا او صفة بنيره على نحو ما قدمناه في نقي الحلول لان قول بعضهم ان اقنوم العلم اتحد بمجد المسيح بطريق الانقلاب لما ودما ظاهرا في الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركيب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهرا في الاتحاد بطريق الانضمام فيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازاني عرض المصنف في نقي الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحي وعمه العلامة من الحلول في المكان ليتم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حل النير في كلام المصنف على النير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدى بالنسبة الى نقي المنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشيء من صفاته وان حل على المعنى العموى ليشمل صفاته تعالى فنفي المنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجود في الخارج على مذهب المتكلمين ولا يختص الا بان يحمل النير على المصطلح ويحال نقي اتحاده تعالى بصفاته بالمنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستره ( قوله اما الاول فلما صار ) وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد ( قوله اما الثاني فلان احدهما الى آخره ) حاصله لو كان تعالى بانضمام شيء آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فلما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشيء المضمحل حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فعلى الثاني لا يكون

( قوله وهذا ضرورى )  
فان علم ضرورة انه لا يحمل  
من الانسان والحجر  
الموضوع لجنب حقيقة واحدة  
منحصلة

( قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية الخ ) ١٦٠ دفع لما يقال ان كون الواجب

مع الغير محلا للجزء  
الصوري يستلزم افتقار كل  
من الواجب والغير اللذين  
هما جزآن ماديان في الصورة  
المفروضة الى الآخر  
واقضاله عن كافي العناصر  
المتترجة التي يتعمل بعضها  
عن بعض فيفيض عليها  
الصورة النوعية الملازمة  
لذلك المزاج والانفعال  
عنه فاندفع الابرار ووجه  
الدفع ان كلية هذه الدعوى  
غير مسموعة فلا يتم في  
الصورة المفروضة ويذهب  
ان يعلم ان كون الواجب  
مع الغير محلا للجزء  
الصوري داخل في النحو  
الثاني من الاتحاد فانه انضم  
الى الواجب فرضا شئ  
هو مجموع ذلك الغير والجزء  
الصوري وحصل منهما  
حقيقة واحدة فلا مجال  
لما قيل ان منع الاحتياج  
والانفعال بين الاجزاء  
المادية للمثال فكيف يمكن  
القول بعدم انفعال العناصر  
بعضها عن بعض وفيضان  
الصورة النوعية على المواليد  
تابع للمزاج التابع للانفعال  
والكتب مشخونة به  
لم ينتقل عن احد منع  
ولا خلاف فيه وان منع  
الانفعال بين الاجزاء المادية

لان الاحتياج ينشأ الوجوب فيكون الحلال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة  
متحصلة غاية ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب  
مع الغير محلا للجزء الصوري كافي العناصر المتترجة التي يحلها صور المواليد ودعوى  
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل  
بمجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر  
الموضوع بحجبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول قلنا ان يكون الواجب حالا  
وهو محال مناف للوجوب الذاتي او محلا مستقيا عن ذلك الحلال فيه فيكون ذلك  
الحلال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحلال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة  
والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واما كان الحلال عرضا فلا يحصل من الموضوع  
والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان  
حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد ولقائل ان يقول ان اراد  
بالحلول ما يعم الاصطلاحى والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحلال فهو لا ينافي  
الوجوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه فان اراد  
بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعى بنى مطلق  
الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقة كالشجر او اعتبارية  
كالطين والبيت وان خص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكية  
من الصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما سبق  
( قوله فيكون الحلال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة ) اقول الصواب  
ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان  
المراد من الغير الغير المبين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرها  
او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرها يلزم انقلاب الجوهر عرضا  
وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر  
والكل قطعي البطلان وهذا هو الاحتلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون  
الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب ( قوله واورد عليه بانه الى  
آخره ) ايراد على الشق الاول باننا لانسلم انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر  
امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة  
واحدة الا يرى ان العناصر المتترجة مع عدم حلول شئ منها في الآخر حل  
في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص  
الحيوانى او النباتى او المعدنى وهي المواليد الثلاثة ( قوله ودعوى الاحتياج  
او الانفعال الخ ) جواب عن الجواب عن الابرار المذكور بابطال السند بأن يقال  
لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشئ المنضم واقضاله  
منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر

( وينفعل )

فممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد

لكن لانهم انه لا يحصل من الموضوع والمرضى ماهية حقيقية بل الاشراقيون تفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسمانية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي مرضى واما الثالث فلان التغير الجوهرى والمرضى في حقه تعالى محال لما مر

ويتفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما قاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يفعل كل منها في الآخر باعتبار صورته ويتفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الآخر في كفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسجلة في افعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شئ من المواد اذا المحتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شأن المجردات على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القسابة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركيب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشئ في المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالة في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الراعين بتركيب الواجب تعالى مع الجسد كتركيب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات فانها في الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كالاته الى الفعل وهو ينافي وجوب الوجود واما المجرد الذي جميع كالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد (قوله لكن لانهم انه لا يحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة وهنا وان التزمها المستدل (قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلاث والاعراض القائمة بها اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا مشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس لشيء من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (قوله اما الثالث فلان التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته) اذ لا جزء له تعالى والمرضى بزوال صفة وحصول صفة اخرى

من عدم التبديل في صفاته الحقيقية ( وليس بجوهر ) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى  
عن المحل او هو المنحيز بالذات وهو تعالى منزّه عن المكان والتحيز ( ولا عرض ) لان  
العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره ( ولا جسم )  
لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ( ولا في حيز ولا في جهة )  
لانها من خواص الاجسام والجسمانيات ( ولا يشار اليه به هنا او هناك ولا يصح  
عليه الحركة والانتقال ) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقية ثم  
افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلأل كالسيكة  
البيضاء طوله سبعة اشبار بشر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فثم  
من قال انه شلب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشعث الرأس ومنهم  
من قال هو في جهة الفوق وعكس الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة  
والانتقال وتبديل الجهات ويأط العرش تحته اطيط الرجل الجديد تحت الراكب  
الثقل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش  
غير تماس له وبمده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستكف هذا  
القائل عن جعل غير المتأخر محصورا بين حاصرين ومنهم من نثر بالبلكة فقال

من الصفات الذاتية محال لما من عدم تبديل الصفات الحقيقية ولا جل ان تقي الاتحاد  
بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول  
والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعديم الشارح الاتحاد من المعنى  
الحقيقي ( قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المنحيز الى آخره )  
كلمة اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين هرقوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني  
الا ان اعادة المرف يا باء فالوجه انها للشك في ان حقيقتهم عندهم احد المعنيين قطعا  
فلا يكون جوهرها والا لكان الواجب تمكينا او متعيزا والكل محال واما كونه تعالى  
جوهرها بالمعنى الاخر المتبرة عند الحكماء كالموجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة  
فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في الشرع  
وهو موهوم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما ( قوله لان العرض محتاج الى  
المحل المقوم الى آخره ) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين  
القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا  
على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين في الثاني لاني الاول لان احتياج العرض  
في وجوده الى محل مطلق فامل ثم لا يخفى انه اثار فيما سبق الى ان كل عرض حادث  
فالناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حل على ان مراده انه تعالى ليس  
بعرض بالمعنى المتبر عند الحكماء ايضا فيه انه ينبغي مثله في الجوهر اللهم الا ان يقال انه  
حمل العرض هنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة ( قوله شاب اجرد )  
اي لالحية ولا شارب له جمعة قطط الجمودة كون الشعر كالحلقة والقطط شدة الجمودة

( قوله اذ الجوهر هو  
الممكن المستغنى عن المحل  
او هو المنحيز بالذات ) يشير  
الى ان المراد بالجواهر هنا  
احد هذين المعنيين على  
ما ذهب اليه المتكلمون  
فكونه تعالى جوهر بمعنى  
الغنى عن المحل لا يقدح  
في هذا قال المصنف رحمه الله  
في المواقف ونفى بالمنحيز  
بالذات المشار اليه اشارة  
حسية بانه هنا او هناك  
( قوله امرد جعد قطط  
الح ) في القاموس وجل  
امرء لا شعر عليه والجمد  
من الشعر خلاف السبط  
اي المسترسل وجعد قطط اي  
شديد الجمودة والشمط  
محركة بياض شعر الرأس  
يخالط بسواده قوله اطيط  
الرجل صوته من النقل

(قوله لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم) فاي داع اذا في اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه التقص في حقه سبحانه وعدم  
وجود الاذن به من الشارع قال ﴿ ١٦٣ ﴾ بعض انفضاء هؤلاء اسوء حالا من المصرحين (قوله بخلاف

المصرحين الخ) خلاف  
ما ثبت عن الفقهاء المجتهدين  
وائمة الدين لانهم مأولون  
للمكذبون (قوله ميل  
عظيم الى اثبات الجهة)  
فدعم هذا الداء المتأخرين  
من اصحاب احمد بن حنبل  
رحم الله سوى طائفة بسيرة  
منهم الشيخ ابو الفرج  
عبد الرحمن بن الجوزي  
رحم الله ومتابعيه وقليل  
ما هم

(قوله المتبعون لظواهر  
الكتاب والسنة) اما  
ظواهر الكتاب  
فكقوله تعالى الرحمن  
على العرش استوى وقوله  
وجاء ربك والملك صفا  
صفا وقوله اليه يصعد الكلم  
الطيب وغير ذلك واما  
ظواهر السنة فكقوله  
عليه السلام قلب المؤمن بين  
اصبعين من اصابع الرحمن  
قابه كيف يشاء وقوله ان الله  
ينزل الى السماء الدنيا في كل  
ليلة فيقول هل من تائب  
قائوب عليه وغيرها  
(قوله ولا يخفى انه ليس في  
هذا القدر غائلة اصلا)  
وذلك لان مراد ذلك

هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الأجسام  
الى احبارها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الاسم  
الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر الجسمة هم الظاهريون  
المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولا ينتمي الى العباس  
احد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومباينة في القدح في نفيها ورأيت في بعض  
تصانيفه انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال  
طلبت في جميع الامكنة فلم اجده ونسب الناقين الى التعطيل هذا مع علو كعبه  
في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض  
المواضع ان الشارع ورد بتحصيله تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها  
بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة  
اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون  
الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نحره كما ان نحر الكعبة قبلة الصلوة وقد  
صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب)

والحاصل جعله تعالى شأنا امرد في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة  
ما يشتهي لم يرتضها البعض الاخر بل جعله تعالى في صورة تناسب العز والوقار  
وهي اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشعث الرأس والحية والشمط بالفتحين  
بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشعث وقوم شمطان مثل اسود وسودان  
كذا في الصحاح فما قيل اشعث بضم الهمزة والميم غلط واطبط العرش صوته والرجل  
ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب  
عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكنة منحوتة من بلا كيف كالبسمة والحمدلة  
(قوله وهؤلاء لا يكفرون) ولذا قال صاحب الامالي

ورب العرش فوق العرش لكن • بلا وصف التمكن واتصال

فانهم (قوله ورأيت في بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرد القلم بذاته بل اتقاد الى وهمه  
حيث حكم بان كل موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا  
قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه  
ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اي متأخرى الجسمة  
لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى  
حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة فهو محل قوله تعالى الرحمن

البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به ان له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تعالى  
وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها  
لكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة تعالى عن ذلك



لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعماء منه بان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاحوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لتخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتكم لتنصرنكم وانه يشهد انهم لكاذبون \* والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة

على العرش استوى عنى حقيقته ولم يجمعه من التشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما في جوفه ( قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان الخ ) اى بعد ذكر مقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لا حاجة الى سلب الجهل بعدها لان الجهل ببعض المعلومات او كلها اما من عدم العلم في الاصل وقد بطل ذلك بانبات شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفة الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يحم عليها برهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدها ( قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد الى آخره ) ولمسه ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقسا فيما اذا تضمن مضره للغير لا فيما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوعده لزيد بانه يقتله غدا ظلمما فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسبب تحقيق الكلام ( قوله ومن ثم كذب الله المنافقين ) اى في قولهم لئن اخرجتم لتخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتكم لتنصرنكم \* اذ الظاهر من قوله تعالى \* وانه يشهد انهم لكاذبون \* في قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والتصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ماهو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشيء على ماهو به في الواقع او لا على ماهو به لاصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته والصدقان متلازمان كالكاذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء ( قوله والوجه في دفعه ) اى الوجه الصحيح في دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشروط اى مخصص بقيود

( قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز الخ ) يعنى ان كونه تعالى طالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل ويتغير صفة الحقيقية التي هي العلم مع ان تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفو تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا ينصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ﴿ ولم يصروا على ما فعلوا ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ ان الله لا ينظر ان يشرك به ويضرب مادون ذلك ان يشاء ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ التائب من الذنب كمن لا ذنب له ﴾ فيكون مثل قوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور وهذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولادليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار ولا ينحى على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد بما تداوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسباً وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الابدليل متصل لانا نقول تخصيص العام ببيان لا نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فملى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجري على صومه في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل في اصول الفقه ( قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخرة ) لا يخفى ان حل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقاعدة قاعدة الخبر ولازمها جميعا كافي مقاومة الاسد ووضع الاثني وههنا ليس كذلك لثبوت قاعدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا يتمتع المجاز فيها امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية ( قوله لاحقيقة الاخبار ) لا يقال لمثل قولنا الصي يحاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه فيكون خبراً حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جميعاً ومآله الى ان يكون نسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعاً لمعنا من حيث كونه مطابقاً للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقاً في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج تقصد مطابقة او لا مطابقة والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقاومة لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا

( قوله فيصكون في قوة الشرطية ) فكأنه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقباً عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذباً

( قوله لا نشاء التحزن ) خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بما وضعت ( قوله وهو تعالى مرئي للمؤمنين ) مذهب اهل الحق في هذا الباب ان رؤيته تعالى جائزة في العقل اى ممكنة بالامكان العقلي بمعنى سلب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كاف في حمل الآيات على ظهورها ولا حاجة **حج ١٦٦** الى الامكان الدائى ومن يدعى غير ذلك

فعليه البيان الوافى في المقصود وانها واجبة بالنقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقونه عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اياه والله حق ثابت بالمعنى الذى عنه من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك في قوله تعالى لا تدركه الابصار وما سوى ذلك من التأويلات التى ذكرت من الجائنين لهو الحديث لمضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ما هو طريقة السلف الصالحين والائمة الحنفية والمجتهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لعدم تعلق الحكم الناحز به

( قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف يبلغ ) فسر الادراك التام بالانكشاف البالغ لا لا ينفى هذا ما سياتى من الجواب عن احتجاج منكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع

علماء العربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لا نشاء التعجب وفي قوله تعالى رب انى وضعتها انى لا نشاء التحزن ( وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة ) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف يبلغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمخاطبة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم

ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على جواز تحلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الفاضل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب وأشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا وايا ما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة الفتازانى المعجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة **حج ١٦٧** قال المصنف وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة لا يخفى ان الظاهر انه مطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول وبراء المؤمنون يوم القيمة الا ان المدلول الى الجملة الاسمية فتوكيد والتثنية على تحقق وفروع الرؤية لكثرة المتكررين لان القول بوفوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحدو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند القول واما عطفه على قوله وهو منزّه عن سمات انقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لاحاكم عليه ولا يجب عليه شئ وليس يتبعض ولا متجز مطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسألة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ما نشاء الله كان الى آخره بل محالها قيل قوله والله ملائكة ذواجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤولا بانه تعالى ليس غير مرئي ولا معطل ( قوله وتحقيقه ) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف يبلغ اى بالغ الى مرتبة فوق الامكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها

الاساطة بجوانب المرتى وحقيقة النيل والوصول ( قوله وخروج الشعاع ) الاول ( ابلغ )

مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نورانى ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهى طرفه الى البصر والثانى مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرتى ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك

من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة  
الآخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته  
من دون تلك الشرائط كما قال ( من غير موازنة ومقابلة وجهة ) بل عند الاشعري  
واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كما عني  
الصين يرى بقة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم  
والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما النقل فكقوله تعالى

ابلق من البصر الآخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده  
يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد انما  
يحصل لنا عادة بالمحادثة اى المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكال القرب مانعان  
عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب  
من خطوط مجتمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط  
مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه  
بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئي كما ذهب اليه طوائف  
الرياضيين او الانطباع اى انطباع صورة المرئي وشبهه في الرطوبة الجليدية ثم في جمع  
النور ثم في الحس المشترك كانتقاش شيع الشيء المقابل في المرأة كما ذهب اليه الطيبيون  
وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط  
ولا يجزى ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرضنا انها شرائط  
عقلية له في هذه النشأة فلا يلزم انها شرائط له في النشأة الآخرة ايضا لان رؤيتين  
مختلفتان بلماهيية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشرائط والالوان وهذا  
هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المتغيرة في رؤية  
الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات  
والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات مع على هذا يجزى ان يقال من جانب الخصم  
نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة  
عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول على  
ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لا يكون ذلك  
الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما على  
ما ذهب اليه الجمهور فلم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام  
مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلق تعالى وهو قادر على كل ممكن  
( قوله بل عند الاشعري ) كان ماسبق مبينا على تسليم كونها اسبابا عقلية  
وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعشى الصين وهي بلدة في اقصى  
بلاد المشرق بقة اندلس وهي بلدة في اقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى  
هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا ( قوله واستدلوا  
على جواز الرؤية الى آخرة ) اى على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد

( قوله اذ لا شك في قدرة  
الله تعالى ان يخلق في البصر  
قوة يتمكن بها من ادراك  
ذاته من دون تلك  
الشرائط ) ويؤيده المأثور  
المشهور من كون الله تعالى  
بصيرا للبعد المتقرب اليه  
وكون ابصار هذا العبد به  
تعالى قال الامام حجة الاسلام  
ان الرؤية نوع كشف وعلم  
الا انه اتم واوضح من  
العلم فاذا جاز تعلق العلم به  
تعالى وليس في جهة جاز  
تعلق الرؤية وكما يجوز  
ان يرى الله الخلق وليس  
في مقابلتهم جاز ان يراه  
الخلق من غير مقابلة وكما  
جاز ان يعلم من غير كيفية  
وسورة جاز ان يرى  
كذلك من غير كيفية وصورة

حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امر ان الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال

ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فقلبه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل الممول عليه من ادلة الامكان ايضا سمى لان احدي مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علفت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه في شرح المقائد النفسية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فربى على كون المقام مقام النظر والاستدلال وشارة الى ان مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخبيالي من انه امكان ذهني لانزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك ( قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره ) اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه • الاول انا لانسلم انه طاب الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق المزوم على اللازم مجاز شائع وهو للعلاف والجبائي واكثر البصريين • الثاني للكبي والبغداديين وهو انه لو سلم انه طاب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واستل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ لسؤال موسى عليه السلام لان بني العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا يفي رؤية الآية كيف وقد اراه اندك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المفرونة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين • الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طاب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ﴿ ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة ﴾ وازاد السؤال الى نفسه لينفع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الفرض من السؤال

ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ انما يدل على نفي الوقوع لاعلى نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا ﴿لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية و اضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامرء ونبيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه ﴿ وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسموا كلام الله تعالى بأذانهم ويكون هناك قرآن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة فدفع بانه لو كفاهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والهي لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاقد دليل العقل والنقل كافي سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشأن المقالة فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا ملحوظ بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد بالقلبي اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهوم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تنوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة الموحية التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عنها بعد البتة عند اهل الحق ( قوله ولا مجال للقول بجهل موسى الى آخره ) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان



على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الفرض من النبوة هداية الخلق الى المقاصد الحقة والاصمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم \* والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن

ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز من جهة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة وهو ظاهر ( قوله والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره ) تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة عليه ايضا من وجوه \* الاول انا لانم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علقنا على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية في قوله تعالى ﴿ فان استقر ﴾ الآية ولان لم امکان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة وهو زمان التجلي ممكن بان يقع بدلها كابدل عليه اسناد جعل في قوله تعالى ﴿ فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا ﴾ لان ذلك الجبل بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خائق لحركة الجبل سواء تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها ومقابل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف المحقق في شرح المواظف بانه مستلزم للاضمار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليق مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق \* اقول ولو سلم فكلما سوف يمحط وقوع الرؤية في الآخرة \* الثاني ان ليس المقصدها الى بيان امکان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد او لم يقصد \* الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فثبت ابدًا لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد هذا بقى كلام هو ان المولى الخيالى اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان العدم المطلق العدم الملة والملة قد يمتنع عدمها بالذات كالوقيل لو انتفى الصفات اللازمة للذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلان لم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال فرادهم انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه متممًا بالغير الا يرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لا امکان ذلك العدم فانك اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

يمكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والمرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما بل

واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك لعدم وبالجمل المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك لعدم لا من حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لامتناع فيه لان الذات ولا بالغير ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار يتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه الصرف لان يتعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجب في الفاعل المختار فملى هذا يظهر صدق قوله والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة اى الصفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع التقيضين واقع كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قبوده كما ذهب اليه الشافعية لا بين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون ( قوله والجواهر كالطول والمرض الى آخره ) الطول والمرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن مرض متصل متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليق وانما قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليق وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والمرض مرتباً بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتخصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والمرض ( قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يختص الى علة موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية او لا والذات والمرئي ثانيا وبالمرض فانا اذا رأينا قرسا متلافليس كونه مرتباً لاجل كونه قرسا او حيوانا او جسما ناميا بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبمد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية المرض اذ لا بد احدهما مسدا لآخرى فلم لا يجوز ان يعمل كل منهما علة على الافراد ولو لم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعمل بثلثين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية

من شيء مشترك بينهما يكون هو التعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والمرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع باننا قدرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية مامن غير ان ندرك كونه جوهرًا او عرضًا كالضوء او الطلعة وان استقمينا في التأمل فسلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح المواظف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرثى خصوصيته الموجودة لا نقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج كوجود حيز ما للجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف فم الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم المساهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الوجود من متعلق الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف في ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشئ البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازى في نهاية المقول من احتجاجنا من التزم ان المرثى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المخالفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل (قوله وذلك الامر اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجوز هذا الدليل في صحة ما دوسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما القبض بصحة الملموسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة اوجوب بالغير او الامور العامة كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والتساقى باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل المتمتعات لا يقال جريته في الملموسية ممنوع اذ لا ندرك بالملاسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لا نقول ندرك بها الطول والعرض وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريته فيها قطعى على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض صريحين قائمين

او الحدوث او الامكان والاخير ان عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق  
الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول  
باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه  
لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان

بالحسم ( قوله والاخير ان عدميان ) اي معدومان في الخارج لكونهما من  
الاصناف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا  
يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لا امتناع  
رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان  
الشامل لحال الوجود والعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودي غير  
متحقق حال عدم للتنافي بينهما ( قوله وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ  
الى آخره ) لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد  
المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يكن  
وضع لفظ الوجود بازائها باوصاف متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك  
اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب الشيخ ان واضع اللفظ هو الله تعالى  
فيجوز ان يضعه تعالى بازائها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية  
كما قال الشارح في علمه الاجمالي ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع  
له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع  
ملحوظة بذواتها لا بواسطة اسراجمالي كافي وضع الحروف او يقال مراد الشيخ  
ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا للفدر المشترك بين الجزئيات وعلى  
التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من  
حيث كونها موحودة لامن حيث التعيين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرية او عرضية  
وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم  
اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما  
اورده ادغابته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول  
بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما  
يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة  
نوعية يتخصص بعراض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره )  
وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه  
محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه  
ضروري انتهى اقول حاصل القول بالمناقاة منع اشتراك الوجود مستقدا بمذهب  
الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفي اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء له  
هوية ما وكيف ينبغي وهو ضروري وانما ينفي ملزعه المتكلمون من ان الوجود

(قوله والاخير ان عدميان)  
اما الحدوث فانه عبارة  
عن المسبوقية بالعدم وهو  
امر اعتباري غير صالح  
لمتعلقة الرؤية والا لكان  
حدوث الاجسام من  
المحسوسات فكان غير محتاج  
الى دليل واما الامكان  
فانه عبارة عن سبب  
ضرورة الوجود والعدم  
وظاهر ان السلب غير صالح  
لمتعلقة الرؤية (قوله ينافي  
مذهب الشيخ) مع ان هذه  
الطريقة المبنية على اشتراك  
الوجود طريقته

مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية  
فالانحداد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق

عرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هويتان احديهما  
وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الوجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده  
من قوله وجود كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج  
هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية واردة هذا  
المعنى بطريق التجوز بملاقاة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم  
الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية. الخارجية لكون  
احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهي الابرار الذي اورد المحقق الشريف في  
شرح المواقف نعم نجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور  
امر اعتباري ومفهوم ثان لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحادث والامكان  
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرتباً كون مبدأ انتزاعه مرتباً دون  
مبدأ انتزاع الحادث والامكان لاننا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لامن  
حيث كونها حادثة او ممكنة والالما احتجنا بمدرؤية العالم الى دليل حدوثه او امكانه  
كالم نحتاج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلاً من حيث الوجود يكفيه  
ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة المدم بخلاف ادراكه من حيث  
الحادث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الوجود  
الخارجي لكن المتبر فيهما الوجود في الجملة فالحدث الفسائي كما انه حادث عند  
وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجوداً في الجملة ولذا كان  
الحركة الواحدة حادثة عند انتهائهما مع ان جميع اجزائهما منقضية في ذلك وكذا  
الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وفيه سبق  
من الشارح ان الوجود التام في نوع من وجود المجموع فينبغي ان نقول لما كان الحادث  
والامكان مشتركين بين حالي الوجود وعدمه لم يكن مبدأ انتزاعهما آلة خاصة  
بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا  
اننا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعد ولانك  
في وجودها ونحتاج في كونها جوهر او عرضاً الى دليل فظهر ان المرئي هو الهوية  
المشتركة بينهما وهو لا ينافي ابياتهم كون الخصوصيات مرتبة في بعض الاحيان ايضاً  
ليكون مكابرة كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست  
مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضاً لاننا نرى  
من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لامن حيث كونها حادثة او ممكنة فلا  
يرد عليه ذلك مع يرد عليه ان كون المرئي هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون  
الاجال واجباً الى الإدراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالانحداد بينهما بحسب  
الصدق) اي بحسب ما صدق  
عليه اذ ليس في الخارج  
الاماهية واحدة يصدق  
عليها مفهوم الوجود  
وليس هناك امر آخر  
مسمى بالوجود قائم بها  
قياس السواد بالجسم واما  
ذهابه الى كون الوجود  
مشتركا لفظيا فهو انما هو  
باعتبار ما يلزم من ظاهر  
مذهبه لا باعتبار تصريحه  
على ما اشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل

(قوله والنظر في اللغة) قد استعمله الحريري على معان ثلاثة في قوله شعر فهذه قصتي وقصته فانظر اليها ويتنا ولنا قوله وفيه نظر وتأمل اي في كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يكون المعنى الرأفة والتعطف منهم وان يكون انظروا اليها فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون بنورهم وفي القاموس نظره واليه تأمل بعينه هذا

بقوله كما هو المشهور (قوله وهذا التأويل في غاية البعد) لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عنه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الاتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ

الجلوه او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (قوله وهذا التأويل في غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر بل واز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المقولات الثانية الثاني انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد صرفت انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل يحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد صرفت انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام المائل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك لرد مازمه المتكلمون كما اشرفنا (قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبني على كون الاستدلال تحقيقا وهذا مبني على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنعوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدي حيث قال بان المنعك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالفاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يستقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون المزموم معتقدا لما بمنعك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدي اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبت بعضهم ونهاه آخر وهل يجوز ان يرى في المنام قليل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلقا يتنا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الخواص واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواهب (قوله والنظر في اللغة قد يكون الخ) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها ففى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى



وفي نظر وتأمل وقد يكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حيثن فيقال نظرت في الكتاب وفي ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف وحيثن يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حيثن بالي ويستعمل حيثن بالي

كان متعديا بنى كان بمعنى التفكير ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف اى الميل ومتى كان متعديا بالي كان بمعنى الرؤية كما في هذه الآية وما عدا الاخير ليس مما نحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني والثالث للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حامل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالي وكل ما هو موصول بالي فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التي ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظاهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعترلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالي بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر  
وشمت ينظرون الى بلال \* كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن البين ان الظماء اى العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اى الموصول بالي على معنى الانتظار ليصح التشبيه بقوله  
وجوه ناظرات يوم بدر \* الى الرحمن يأتى بالفلاح

اى منتظرات آياته بالنظر بالفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والابصال شائع فليس حمل الموصول بالي على معنى الانتظار في البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالي نص في الرؤية فالمتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو الملو الذي هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدي اولى آثاره تعالى من الضرب والطمس في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللإيماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى ( قوله وفيه نظر وتأمل ) اما النظر فيان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم \* ان افيضوا علينا من الماء \* والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسهى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فيان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدي بحرف الجر بل قد يكون في تعديته اللازم كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط

( قوله وفيه نظر وتأمل )  
لعل وجه النظر هو ان  
النظر المتعدي بالي  
قديمى بمعنى الانتظار  
ايضا كما في قول الشاعر  
وجوه ناظرات يوم بدره  
الى الرحمن يأتى بالفلاح  
وفي قوله وشمت ينظرون  
الى بلال \* كما نظر الظماء حيا  
الغمام \* ومن المعلوم ان  
الظماء والعطاش ينظرون  
مطر الغمام فوجب حمل  
النظر المشبه على الانتظار  
ليصح التشبيه ووجه  
التأمل هو انه يجوز  
ان يحمل النظر الموصول  
بالي في هذين المثالين على  
الرؤية بان يقال في الاول  
وجوده ناظرات الى  
جهة الله تعالى وهي الملو  
في العرف ولذا يرفع  
الايدي اليها في الدعاء  
او يقال ان المراد ناظرات  
الى آثار الله من الضروب  
والطمس الصادرين عن  
الملائكة التي ارسلها الله  
تعالى لنصرة المؤمنين  
يوم بدر ويقال في الثاني  
ان المعنى انهم يرون بلالا  
كما يرى الظماء ماء  
يطلبون ويشبتاقون اليه

(قوله لان الآية الخ) ولان النظر في الامة لم يأت بمعنى الانتظار وقوله وجوه ناظرات يوم بكر • الى الرحمن ياتي بالفلاح • بمعنى التأمل بالعين والقاء ➤ ١٧٧ ◀ البصر والرؤية يوم بكر بالكاف والمراد منه بكر بن وائل

ومن الرحمن مسيما الكتاب وكان اتباعه يطلقون عليه هذا الاسم نعتا والشاعر من بني حنيفة بطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالياء يوم بدر وحمله على الوقعة المعروفة الواقعة في صدر الاسلام فقط

والنظر في الآية مستعمل بالي فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت ببشارة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى

ان تعدية الاستباق بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لا ينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى في البيت الاول كما نظر الظماء الى القمام منتظرين • طره وفي البيت الثاني ناظرات الى جهته تعالى منتظرين لا تبيان الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة وما قيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقبض من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسب ولذا فسر بعضهم بانظروا اليها فليس بشيء اذ لا يلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ما اوردته المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشارة عنه كما عرفت ولعلمهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد لا ينبغي (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما يمنع الصغرى بان يقال لانسلم ان النظر في الآية موصول بالي وانما يكون كذلك لو كان الى حرف حر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب اتاني خاصة واشار الى جوابيها معاها وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما في المواضع فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه فدفوع بان التبشير والامذار بما علمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والامذار بالجنة مع امكان ان يحاق الله تعالى الفرح واللذة في النار والمذاب والالام في الجنة (قوله واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احمد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعتمد فيه الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف في المواضع من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنبا فلا اعتماد له لالتها عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم لجوازه على ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله احتج المنكرون) ممارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الانصار

(قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت الخ) دفع اما لما قيل ان الى في الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاخر وهو لا يناسب لسباق الآية لانها وردت ببشارة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتمة انضارة الوجه لافي الانتظار المؤدى الى عبوسه (قوله وهو مستلزم لجوازه) اي

وقوع الرؤية او الاجماع (١٢) (كنبوى على الجلال) (نى) عليه مستلزم لجوازه وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع المتمتع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع اصلا يبطل قول النافين لجوازه وصحة

لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وما كان وجوده نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب عنه بوجود الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرفى اذ حقيقة الادراك النبل والوصول كقوله تعالى انما المركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة احصى مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى والثانى ان هذه القضية رفع الایجاب الكلى ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انما لو سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص فلا تم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

محجرا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا واما لا يمكن فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى ( قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرفى ) فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناء ويؤيده قوله وحقيقته النبل والوصول وانما حلوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناء ومن غفل عنه قال ما قال ( قوله والثانى ان هذه ) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين برونه تعالى في الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الایجاب الكلى بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لاني جانب النفي ليكون سلبا كليا بمعنى لاني من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة في جانب النفي في قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذي هو السلب الكلى واما ما ذكره المصنف في المواقف من ان اللام في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لاعينا اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهمة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس في جانب النفي كاعموه في لام الاستغراق ونفي الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته لبعض الآخر كما ذكره اهل العربية من ان نفي المقيد راجع الى القيد فيه نظر ظاهر وانما لم ينفذ اليه الشارح ثم الاولى للشارح في هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الایجاب الكلى كما قال في الجواب الثالث ( قوله فانها سالبة مطلقة )

( قوله والثانى ان هذه القضية ) وهو قوله لا تدركه الابصار ورفع الایجاب الكلى وذلك لان قوله تدرك الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغرافية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ( قوله ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى الخ ) يعنى ان الآية وان لم تكن دالة على رفع الایجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الایجاب الكلى الذى هو سلب جزئى بان يكون المعبر فيها اولا العموم ثم ورود النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدرك اجمالا

حيث لا يرى في الدنيا وما قبل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنت الرؤية لم يمكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتمدح بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

اي لادائمه قائله بالاشي من الابصار بمدرك له تعالى مادامت موجودة ولا ضرورية مطابقة كايدها المعتزلة حيث نفروا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب النفي ايضا لا في جانب النفي كما قالوا في قوله تعالى \* لو يطعكم في كثير من الامر لستم \* الآية ولو سلم فاستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددي كافي قوله تعالى \* الله يستهزي بهم \* اي ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر بعد الغلاص لا الاستمرار الدوامي والمنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي لا التجددي واعلم ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواضع وهو اننا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا قلنا في رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفي الرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع (قوله وما قبل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح في عدم الرؤية للتميز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما تمدح الملوك بذلك لامع امتاعها والالكانت المعدومات بمدوحة بعدم الرؤية واما ما اورد عليه المولى الخيالي من ان عدم مدح المعدوم لا شئ له على معدن كل نقص اعنى المعدوم كان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها فكونها مقرونة بسبب النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بشيئه اذ قد ورد التمدح بنفى التبريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى فليس بشيئ اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزير والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك بمدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح ادلائع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشيئ منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شئ لان مقصود المعارض القاء الشك في دليل الخصم لاثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله ولان عدم رؤيته في الدنيا الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنت الى آخره وليس بشيئ اذ الكناية غير كافية في الاستدلال وكذا ياباه تفريع قوله فلا ينافي رؤيته في الآخرة فالحق انه مطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلنا فالإيراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

الوريد كاف في التمتع فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه للتأييد بل للتأكيد ولهذا يقيد بأبدا ولو سلم انه للتأييد

المتع بان يقال ان اردتم انتم تعالى تمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح وان اردتم انتم تمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فسلم لكن بمد المساعدة على ان ما كان سلب مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التقريب اذ غاية ما لزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى في الدنيا وهو لا ينافي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة ولا الكفاية نفي رؤية لاكل بل الخواص فقط فلم يلم بهما بما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب الخ نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح وحبل الوريد عرفي وخفا وريدانها عرقان في جانب الحق واصلان الى القلب ( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني الى آخره ) هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدور بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضها ولما كان لن في هذه الآية للتأييد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهرا ( قوله بل للتأكيد ) وهذا بحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام امانتكم لعدم وقوع الرؤية او تردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الاشخاصة فيها ربوا الثاني ان التجلي في قوله تعالى ﴿ فلما نجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه امام خلق الحياة والبر للجليل كإرواء ابن فورك عن الأشعري فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى وامادون خلقه حاله كاذب الاكثر فيكون الاندك انجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففي آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم تحمل الجبل الاقوى للتجلي له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففي هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع ما لوقوع الرؤية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب العنصرية المتجلي له بحسب جرى العادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للأنبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم فعاية ما لزم ترده عليه السلام في ان هذا التركيب العنصري متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا للنبوة ( قوله ولهذا يقيد بأبدا ) كما في الآية الآتية قيل يجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكيد كما في قوله تعالى ﴿ فسجد الملائكة كلهم

( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه للتأييد الخ ) اشارة الى احتجاج آخر للمتكربين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتأييد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأييد بل هي لانفي المؤكدة في المستقبل فقط ولهذا يقيد بأبدا

فاما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولي ينموا ابدا بما قدمت ايدهم مع انهم يخشون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة ( ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) هذه العبارة مأثورة عن ابي علي عليه السلام وفيه دليل على انه مرید للكائنات لان الجملة الثانية

اجمرون ﴿ فالاولى ان يقال يقيد باليوم كافي قوله تعالى ﴿ فان اكلم اليوم اسيا ﴾ اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا واليوم والغاية كافي قوله تعالى حكاية عن ابي يوسف عليه السلام ﴿ ان ابرح الارض حتى يأذن لي ابي ﴾ ويتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأييد المطلق ان لم يقيد بما يدل على التحديد وللتأييد في المحدود ان يقيد به كالיום والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتي لان تقييد عدم تمنيه الموت بابدا نص في التأييد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأييد وكان ذلك التأييد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم يخشون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأييد المدلول عليه بلن من هذا القيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته في الدنيا لما قدماء آفا ( قال المصنف ماشاء الله كان الى آخرة ) الظاهر من ترك العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله ومرئي للؤمنين كقوله فيما بعد غنى لا يحتاج الى شيء والاظهار مقام الاخبار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدامات المعدومات تحقق وما لم يشأ تحققه من وجودات المعدومات وعدامات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لا اشكال في التفريع وهو الارفق لتعاق ارادته تعالى باحد حانئ القمى والترك وعلى التقديرين كلمة مامن العاطف العموم فالمراد كل من شيء كائن وكل ما ليس بشيء ليس بكائن كما يشير اليه الشارح ( قوله وفيه دليل على انه مرید للكائنات ) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة مامن العاطف العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاول ان يقول وفيه دليل على انه مرید للكائنات وغير مرید لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن شيء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن ليس بشيء بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوي وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الفرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة في قولهم انه تعالى غير مرید لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصي ومرید لبعض ما لم يكن كأيمان الكافر وطاعة الفاسق كادل عليه تفصيل مذهبهم الآتي الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم الثاني ملحوظا باتبع وانشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس بمراد نعم لو قال المصنف في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق



(قوله بخلقه وإرادته) لأن وجود جميع الممكنات بخلقه وإيجاده تعالى مالاختيار وانشور داخلة فيه من جهة الفعلية والوجود وهي ليست بشر وما فيه من النقص والقبح ١٨٢ من جهة العدم الأصلي الذي هو ذاتي

تنعكس بعكس القبض إلى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصي بخلقه وإرادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه إذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وإرادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا إلى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فانه تعالى يريد وقوعها

بخلقه وإرادته وإيمان الكافر وطاعة العاصي ليس بخلقه وإرادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تقريره على هذا المأثور ان الكفر والمعاصي وجودا وعلما بخلقه وإرادته وجودا وعلما فلا يلزم تصور المصنف في التفريع ونحو ذلك على الشارح لا يقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق فبه اشارة إلى امتناع تحلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالمستغنى عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان قريبا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ما ليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مرید لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفريع متضمن لعائدة اخرى هي رد البعض من المحابن فانهم بعد ما اتفقوا على جواز اسناد الكل إلى تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايها الكفر وهو كون الكفر والمعاصي مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء إلى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنزير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايها ما لا يطبق بكبريائه متحقق في خالق الخنازير وامثاله لا في مرید الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين معا لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قبله ولان التوقف إلى التوقيف انما هو في التسمية لا في التوصيف كما سينقله الشارح عن الفراء في قوله نظر لانه خلاف المرضي عند المصنف (قوله فانه قد مر إلى آخره) قيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مرید لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه وإرادته وفيه ان مثله لو ورد قائما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه في صدد التفريع على ما سبق فانهم (قوله خلافا للمعتزلة فانهم)

في الممكن وليس بما يشاق به الخلق والابحاد والوجود اصلا واعتبر ذلك من حال الشمس والضوء فان الضوء الاول والضوء الثاني الذي هو الظل وما بعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوثه باعتبار جهة الوجودية التي هي الظهور والنور وما فيه من النقص والقصور وضعف الظهور فنعدمه الاصل والظلمة الاولى ودخول الشرور والمعاصي في القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للخير والكمال متضمنا للتمام

(قوله فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد) فيه اشارة إلى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مرید الكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس إليه بعكس التقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه فعناه عندهم هو ان ما شاء الله

من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار (قيدوا) على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مرید لجميع الكائنات

ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فيحسبه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ( ولا يرضاه ) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدم ( غنى لا يحتاج الى شيء ) في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ( ولا حاكم عليه ) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله

قيدوا الماثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف واختلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف ﴿ قال المصنف ولا يرضاه ﴾ الظاهر انه جملة حالية عن ضمير بخلفه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرضاهما ولك ان تقول الضمير المفرد بالذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ لانه يدل على عدم رضاه الكفر عبارة وعلى عدم رضاه المعاصي دلالة كما سبق ( قوله هذا ايضا قدم ) اى في الشرح ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ما سبق الا ان يكون اشارة الى نفى الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ما سبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة ﴿ قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء في ذاته ﴾ اى غير مقتدر الى علة حقيقية كالمادة والصورية فانهما تسميان بعلة المساهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتملق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العالمى وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغير الذات عند الاتصاف فغاية ما في الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى ( قوله هذا ايضا معلوم مما سبق ) اى من قوله وهو مترد عن جميع صفات النفس والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كاستغنى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ما سبق فخرج التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿ والله غنى عن العالمين ﴾ ﴿ قال المصنف ولا حاكم عليه ﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يحملون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الآخر فان حمل الحكم في كلام المصنف على معنى العلم فالتنفي غير صحيح لان العقل يحكم عابه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة به هذا الكلام

لا يقال المعتزلة بعد ما ثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بإيجاب بعض الافعال وتحريم البعض الآخر واثبتوا له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل في قوله تعالى \* وما كنا معذرين حتى نبعث رسولا \* ووافقهم الماتريدية في ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى المصالح بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة على هنا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على عمر وبالف وكما ان في جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى القبح نوع نقيصة كما يشاهد في افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بالنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الآخر الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطاق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يجيء على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المختص به تعالى كايديل عليه لام الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشئ منهما ليس متوليا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء وبالخطاب قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى المصالح بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لاستناعه بدون القضاء والارادة وانشاء الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما رجم المعتزلة بل هو آلة

تعالى له الحكم ( ولا يجب عليه شيء ) لان الواجب

للعلم بخلق الله تعالى للعبد بواسطة اما بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة في انه لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقائين ومن هنا ظهر اندفاع ما اوردته ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد او مجرى العادة خارج عن مبحثنا هذا قال المصنف ولا يجب عليه شيء \* هذا من عطف اللزوم على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة انه هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جملة ما كما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطالنا حكمه وبيننا انه الحاكم بحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استباح منه انتهى في اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر عنه ما يوجب اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المتولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القيل فلي هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقريته انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى او لا كراية الاصابع واخراج العاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قواهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجب اختيارا كما اشرنا وبذلك يتدفع ما قاله في شرح العقائد ليت شمرى ما معنى وجوب الشيء عليه تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الدم والمقاسب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محال آخر من سقه اوجهل او عيب او يحل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلاسفة العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعدما صدر موجه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لا رفض لها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث النظر من شرح المقاصد ونسبه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه المواد اعني الماظف والاصابع

اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه محمل بالحكمة كما قاله بعض  
آخروا وعما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض  
الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى \* ثم ان علينا  
حسابهم \* وقوله عليه السلام ما كما عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على  
نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف  
يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله

وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لاي  
وقوعه وعدم وقوعه ( قوله اما عبارة عما يستحق تاركه الذم ) ان اقتصر ها  
على الذم كان معنى الواجب المتساوول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه  
المقاب كافي كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرح حواشي ( قوله او عما  
تركه محمل بالحكمة ) والاخلال بالحكمة تقتض محال عندهم والمذمومة محال وفاقا  
( قوله كما يشعر به ) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم  
في الآية والحديث فملان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى  
الفاعل المختار ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب  
المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادي لاعقل وما قيل لان اكثر استعمال كلمة  
على في التزام ما لا يلزم وهم بل الامر في التزام ما يلزم كافي قولهم له على الف  
درهم ونفى عليه بكذا لم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم في  
التزام ما لا يلزم في كل موضع ( قوله لانه المسالك على الاطلاق وله التصرف  
في ملكه كيف يشاء ) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس  
فليس في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حا كما يحسن  
شئ منها وقبحه واذا لاحاكم عايه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يصح منه فعل  
اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح النص في المواضع بان هذا  
انحلاف فرع الخلاف في كون العقل حا كما او غير حاكم على ما اشترنا فالوجه ان  
يذكر هذا في دليل انه لاحاكم عايه ويحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين  
على اني كون العقل حا كما فتأمل وما قيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا ينافي  
الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى بمسلم في الازل وجود كل حادث في وقته المميين  
فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها  
الذم فليس بشئ لان المسلم التصديق بوقوع شئ في وقتيه الذي عينه الارادة له  
تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع ها في ان العلم بالوقوع التابع للارادة  
يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تماقت الارادة بوقوعه  
في الوقت الاخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لاني الوقت الاول كما لا نزاع في ارادته  
تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان

(قوله عما لا يجب عليه) نعم لا يجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه ومذهب الحنفية ان ما يصدر عنه ١٨٧ واجب الصدور عنه يعلمه وقدرته وارادته وذلك لا يتنافى

الاختيار لان الفاعل متى كان كاملاً وجب عنه افعاله ومتى كان ناقصاً يتوقف فعله على مرجع خارج عنه مرجعه ويدعوه الى الفعل وهذا هو المعنى من قوله سبحانه لا يستل عما يفعل وهم يسئلون

وكذا الثاني لانا نعلم اجمالاً ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة بما لا يجب عليه تعالى لا يستل

ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كاجداد المكلفين هل يستلزم عقلاً ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصلاح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختياراً لزم نقص محال في شأنه تعالى كالعدم والسفه وغيرها والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص والاجل ما ذكرنا لم يجعلوا مآخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البته لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المنبئين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شيء وتقتضي هذه المباحث اني ذكرنا في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد على الفضل المنعم (قوله لانا نعلم اجمالاً الى آخره) يعني ان الواجب بهذا المعنى لا ينصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك اذ لا يخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لسبب مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهي الفرض عندهم وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عت محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه احلال بالعرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادي لا عقل فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس في افعاله تعالى فصل يوجب تركه الاحلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لو كان الاحلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان ما له ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو الملاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح ولا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها محلاً بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير محمل بها بل متضمنا للحكم والمصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يحق انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التي هي الفرض عندهم (قوله على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر

(قوله لانا نعلم اجمالاً ان جميع افعاله) اى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته التي له تعالى في فعله وذلك لانه الحكم الظاهر فلا يكون بشيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحد كان محلاً بالحكمة فيكون جبرها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة (قوله على ان التزام رعاية الحكمة) لا يجب عليه تعالى يعني ان وجوب ما تركه يحل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازمه وليس

كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك يستحق ان يسئل عن بعض ما فعل مع انه لا يستحق لذلك بل فعل ما يشاء وبحكم ما يريد اذله التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعلون لاز فمأثم تصرف في ملك الغير



عما يفعل وهم يستلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو يتنافى ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فأت معنى الوجوب وجبئذ يكون محصلا ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى المسادة وذلك ليس

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري والتحقيق على ان التزام المح كما ذكره ابن هشام في معنى اليب في اعراب على الملاوة وهي في الاصل ما يضم الى الجانب الخفيف من شئ الوقف ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا وهذا تحقيقا لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام المسادة لم يكن بطريق الوجوب العقلي لانه الملك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو اثم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخالي عن مطلق المسادة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذي يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفي ابطال المعنى الثاني اشارة الى منع دليلهم القائل بان في ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة فيصح محال في حقه تعالى بان يقال لان لم ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة فيصح محال في حقه تعالى اذ لا يبيح منه شئ من افعاله الممكنة واعتراض على هذه الملاوة بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه محالا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطاح فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثاني ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثاني ما يكون محالا بالحكمة اخلا لا موجبا لمحال ومعنى الملاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام هو ان الظاهر ان الاطف ناظر الى المذهب الثاني والاصح والغرض ناظران الى المذهب الاول فراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يتعرض بنفي تحليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك الملاوة تستلزم نفيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس يلزم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شئ في وقت معين وتفاق العلم بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ما قيل انا لا نسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو يتنافى ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نفسه لا يتنافى جواز الترك مع

من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح ( كالاطف ) هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الاجزاء كبعض الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك الاطف يوجب نقض فرض التكليف فيكون

قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متناهيان ولما كان المراد في الشق الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الا ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخالف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار طائفة تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الارلين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل العادة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البته ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول قد عرفت بما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك ( قوله هو ما يقرب العبد الى آخره ) قال العلامة الفتاوى في شرح المقاصد الاطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الاجزاء اى الاضطرار في الطاعة ويسمى الاطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى الاطف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من الاطف المحصل ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والآجال في قضاء الدين للمعسر ونصب الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن الاطف المقرب ما ينمى الطاعة بدونه ككمال العقل واما نفس العقل فدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما تتعارض فيفسر الاعتداء والحاصل هو ما يعتذر بدونه الطاعة او يتعسر والشارح بل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هالك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخص العبد عنها ( قوله كبتة الانبياء ) فانها بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل اطف مسهل وبالنسبة الى ما لا يهتدى لطف محصل عندهم ( قوله يوجب نقض فرض التكليف الى آخره ) اى نقض الفرض من التكليف وهو الطاعة وهو

اللطيف واجبا والا يلزم تقض المرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا بالاطف  
فلوكفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان  
يستعمل معه نوعا من التأديب فاذا لم يفعله الداعي ذلك التأديب كان ناقضا لغرضه وانت  
خير بانه فرع على كون افعاله تعالى معاملة بالاضراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد  
التزل عن هذا المقام انما يتجشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المصية وما يقرب الى  
الطاعة ويبعد عن المصية اعم من ذلك (والاصح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب  
الاصح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصح في الدين فقط  
ومراد الفرقة الاولى بالاصح الاصح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية  
الاضع ويرد عليهما ان الاصح بحال الكافر العقير المبلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق

( قوله وانت خير بانه  
فرع على كون افعاله )  
معاملة بالاضراض وذلك  
لان كون ترك اللطف  
موجبا لتقضى فرض  
التكليف انما ينشأ اذا كان  
تكلف الله للمكلف لاجل  
فرض وباعث له وهو  
باطل لمسيحي من ان ذلك  
مستلزم لكونه تعالى مستكبرا  
بغيره وهو ذلك الفرض  
( قوله وما يقرب الى  
الطاعة ويبعد عن المصية )  
اعني اللطف اعم من ذلك  
اي مما يتوقف عليه  
الطاعة وترك المصية فيكون  
هذا الدليل اخص من المدعى

فيصح محال في شأنه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله في المخلوق  
من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك التقض لعائدة اجل من الاولى ولذا اجاب  
الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقص الفرض انما يتم لو كان له  
تعالى فرض الثاني لو سلم فلان لم انه فيصح لجواز ان يكون في تقض حكم ومصالح  
اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني واشار الى جواب آخر بان  
اجباب تقض الفرض انما يتم في اللطف المحصل لاي المقرب لا يمكن حصول الطاعة  
بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب  
مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا  
عارضهم الاشاعرة انه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم  
يامر بالنعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك  
ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف  
المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومراهم ان الفرض من التكليف هو  
الطاعة على وجه السهولة اي يتألفا الخواص والعوام كالايحيى ( قوله والا يلزم  
تقضى المرض ) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق ( قوله وهو يعلم  
انه لا يجيب ) اي الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على  
معنى لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأديب كبشر وطلاقة  
وجه لا يمكن ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا ( قوله في الحكمة والتدبير )  
اي في مصلحة الشخص وتدبير اموره فراد هذه الفرقة بالاصح الاصح له تعالى  
بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصح للشخص والافضل له  
هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد ( قوله ويرد عليهما ) اي على  
الفرقتين وفي بعض النسخ عليها اي على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع  
قيد المقر والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الاضع له  
فيحتس بالفرقة الثانية لاما قول لما كان منع الاضع لا يبعد في الدين والدنيا اوى

(قوله ولذلك سأل الأشعري) ﴿ ١٩١ ﴾ يعني انه لو كان مراد الفرقة الاولى من الاصلح ما هو من النسبة

الى نظام العالم كما هو مذهب الفلاسفة لم يتوجه عليهم الالتزام فلم يكن لسؤال الأشعري ولا جواب الجبائي الذي فيه بهت وجهه ولا الى التفصيل حاجة

(قوله ولا يخفى ان مرادهم بالاصح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل) دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان اقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصح الذي اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان سؤال الأشعري العارف بمرادهم وجهه وكذا جواب الجبائي عنه بهذا الوجه المنقضى الى بهت كما لا يخفى

او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم بالاصح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الأشعري استاذنا اما على الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخري مات سخيلا فقال يناب الاول ويماقب الثاني ولا يناب الثالث ولا يماقب فقال الأشعري ان قال الثالث يارب هلا عمرتي فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل بتبعية آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع

الدين فقط بخلا او جهلا او سفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتخصيص الايراد انه لو كان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر والملازم باطل بالبداهة واما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قبل بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم وهم اذ الكلام في الاصلح الانفع له في الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضرة فالا نفع له احد الامور الثلاثة (قوله وان يكون ابقاء ابليس الخ) اي ويرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شيء من ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر واللوازم كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم بالاصح الاصلح بالنسبة الى الشخص الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوافق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والمقوبات الاخرية للمنافع الكثيرة لتبديده وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سأل الأشعري الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الأشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالتزام مشترك بينهما ولذا ترك الأشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتبعية آثار السلف قال في شرح المقاصد وافق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى ما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره

والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا

من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه في ابطال مذهب الفريضة ان يقول الاصلح في حق الكافر المذهب في الدنيا والآخرة ان لا يخاف ان او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائي اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيمكن في الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى ترضيه للتواب اي جعله متعرضا متصدية له بان ابقاءه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صديرا ففي ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد وارجاء الشأن وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالتزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخليلي اقول ويؤيد ماذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة لمصلحة الخير ظلم فيصح عندهم فلاوجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافللجبائي ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلمصلحة كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اراد الله في نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فالت اصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ماذهب اليه الفلاسفة ويؤيد ما نقل عن الامام القزالي من ان ليس في الامكان ابداع بما كان اذ ليس في الجود بخلا ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول بالاجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجيء مايتعلق به (قوله ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (قوله لانه ظلم) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى العادة فخرج المقاب باستحقاق كالمجد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مقلون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في النار لكون

وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لاعمق له في حقه تعالى  
بل لو عذب المطيع وغفر العاصي لم يصب منه ( ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب  
على المعصية ) خلافا للمعتزلة والخوارج

ذلك الاحراق عادي ينتق خلافه او ينذر فان الايلاء اذا كان مستحقا او مشتملا  
على نفع المتألم او دفع ضرر آخر عنه او عادي لا يكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره  
عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد ( قوله ) وقد ابطله  
الاشعري بان القبح العقلي الى آخره ( لا يقال المنتق هو القبح العقلي بمعنى تعلق  
الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافرة الفرض فانهما ثابتان للأفعال مدركان بالعقل  
وفاقا كما سيبيء فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول  
على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك محتج الصدور  
عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد صرحت ان  
الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى منافرة الفرض فلا يتصور في افعاله  
تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما ذهب اليه المتريدية فهو راجع الى  
احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل  
من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فلي الاول يكون خلافه  
واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيبيء  
من الشارح ان للظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والآخر  
وضع الشيء في غير موضعه اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك  
العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض  
واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما يكون الترك  
ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك  
بل النصوص دالة على ان ما ابتلي به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق  
ووضعا في محله اللايق ( قوله ) والقبح الشرعي لاعمق له ( لانه يستلزم ان يوجد  
هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقضاء والتخير وذلك الحاكم ليس نفسه  
تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالة ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك  
للمالك ( قال المصنف ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب الخ ) لا يخفى ان الاولى  
ترك لا الزيادة الدالة على عطفها على شيء ليكونا مطوقين على اللطف او العوض لعموم  
شيء المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد بطاف الخالص على العام كال  
الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا  
العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطي حكمه  
وما قبل تغيير الاسلوب لتويع الوجوب فكأنه قال لا يجب عليه شيء لافي الدنيا  
كاللطف وغيره ولا في العقب كالثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا في ان



فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعده لمرتكب الكيرة بالعقاب فلم يساقبه لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غاية عدم وقوعه ولا يلزم

المعوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب الأكثر الى انه يجب ان يكون في الآخرة كافي المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتزلة بصرة ( قوله واستدلوا عليه ) اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة منها ان العبد بالطاعة والمعصية يستحق ثوابا او عقابا فتمه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح والكل محال في حقه تعالى ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والا حاديت فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما هو والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه ( قوله واجيب عنه بان غاية الى آخرة ) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعرض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما يدل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب للباقيين في عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارضاء والحق ان هنا مقامين احدهما الاستدلال بعمومات الوعد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكيرة ومات بلا توبة \* وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كاهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاتابة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى كل طائفة والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا الجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكأنه قال لانسلم ان كل من يرتكب الكيرة داخل في عمومات الوعد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فتاينه الدوام لا الوجوب وانما يخص بالذكر

( قوله واجيب عنه بان غاية )  
اى غاية ما يلزم من هذا  
الاستدلال او بان غاية ما يلزم  
من ايمان الله تعالى لمرتكب  
الكيرة بالعقاب عدم وقوع  
الخلف ولا يلزم من عدم  
وقوعه ان يكون عقاب  
مرتكب الكيرة واجبا  
عليه تعالى والكلام في هذا  
الوجوب دون عدم ذلك  
الوقوع

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حينئذ يلزم جوازها وهو محال لأن إمكان المحال محال وإجاب عنه بأن استحالتها ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمل القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجمل

لأنه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقي في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر إلى الاستدلال الثاني وأما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب أن يحقق هذا المقام ( قوله واعترض عليه الشريف العلامة إلى آخره ) لما كان الجواب المذكور يمنع التقريب كان هذا الاعتراض بآيات التقريب الممنوعة بأن يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم إمكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لأن إمكان المحال محال أيضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتها من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله وإجاب عنه إلى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وأنت خير بأن غاية ما ذكره في آيات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لما رخص الأخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب المعزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه أيضا وما قيل يجوز أن يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وممتنا بالنسبة لعدم الثاني بينهما ففيه نظر لأن اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعزلة وليس مرادهم آيات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالنسبة فهو كاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى ( قوله قلت الكذب نقص والنقص عليه محال إلى آخره ) ودل الجواب الشريف بآيات الاستحالة الممنوعة ولقائل أن يقول إن أراد أن الكذب صفة نقص يدرك فيها بالعقل وفاقا فهو إنما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللغوي القائم بجسم من الأجسام والكلام فيه لأن عموميات الوعد والوعيد من الكلام اللغوي قطعا لا سيما عند المعزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وإن أراد أن الكذب بإيجاد الكلام اللغوي الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الأشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في إفعاله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيها إذا كان في الكذب اعتراضي عن الهلاك فإنه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم أخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وأيضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالاه تعالى لما خلقه لأحد على مذهب الأشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب باعتار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمل القدرة ونقول لاشك أن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال أو النقص شاملان للأفعال والتروك كتعلم العلوم وتركها كما أنهما بمعنى ملازمة الغرض ومنافرة شاملان لها

( قوله واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حينئذ ) أي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع أنه أوعده وأخبر عنه يلزم جوازها أي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لأن عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف إيمانه وعدم مطابقة أخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كايأتي واختصاص الحسن والقبح  
بمعنى تماق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخيرين بغيرها  
ولاشك ايضا في ان الكذب نقص تماق العقلاء لما فيه من اماراة المعجز او الجهل او السفه  
فهو يبيع بمعنى صفة نقص وان قيحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجودا لذلك  
الكلام اللفظي القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كاعتدالمعتزلة او كاسباله كما عند الاشاعرة  
واذا لم يوجد الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قيحه راجعا اليه تعالى  
عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة باق على قيحه الا ان ترك انحاء النبي اوقع منه  
ولزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاصح فالواجب الحسن هو الانحاء  
لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرنا  
هو مختار العلامة التفتازاني ايضا ولذا قلنا في شرح المقاصد واما وجه استحالة النص  
في الكذب ففي كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام  
الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا  
لا يبيع لينة وقال صاحب النسخ الحنك بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا  
بحسن الاشياء وقبحها عفلا وان كان سميا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين  
ما استدلل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى  
محال اجماعا لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي بل هو هو بحيث  
وان اختلفت العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محال النزاع  
في مسألة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم  
عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تماق المدح والذم لا بمعنى صفة  
كال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان  
قالوا ان من استوى في تحصيل خضه الصدق والكذب بحيث لا مرجع اصلا ولا علم  
باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقييح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا  
و ما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقل اجابوا عنه بان اثار الصدق لما تقرر  
في النفوس من كونه الملايم افترض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق محمودا  
والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لاجل ان ذاته او لازمه  
يقتضي شيئا قبيحا عند العقل ولذا يفسح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب  
في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف  
المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع  
العلماء والانباء عليهم السلام لا يتنافى امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو  
لا يتنافى ما ذكره الامام الرازي من ان تجوز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد  
قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا  
خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزّه عن الكذب ولانه

والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكدالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا  
اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص  
فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الفرض منها انشاء الرغبة  
والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لاعلى الوجوب  
عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال  
في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمه ونحوها فرع  
القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعد  
جائز على الله تعالى ومحمى صريح به الواحدى في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة

اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعد لاحل ما قيل من ان الخلف في الوعد كرم  
فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصاص لفرض المصلحة  
ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه  
في التجوز بمعنى الاحتمال العقلي المتأني للعلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لافي الحكم  
بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي الصادى بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة  
القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم  
كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المصنف لان محادها عندها وعند جمهور الاصحاب  
القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ المصدق  
والكذب واجبان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولا مطابقة للواقع  
ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بمجرى  
ولا ناشئ في الازل وانما يصير احدهما بالاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال  
في هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نفس  
فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فاتفق بهذا المقام ( قوله  
بل الوجه في الجواب ما اشرنا الى ) ما اشر اليه بخصوص تخصيص الوعد بمثل الاصرار  
وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لثلاثتهم بما ياتي بعدم من ان  
الخلف في الوعد اثم لا يليق بالكرام فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا ولا شبهة ان آيات الوعد  
يدخل المؤمنون في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه قيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه  
من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به  
ويغير مادون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغير  
ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغير الشرك ايضا ان تاب المشرك  
بل المعنى انه تعالى لا يغير الشرك ويغير سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا اندفع  
عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في البقوة عن تاب  
فانهم ( قوله على انه بعد التسليم انما يدل الخ ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لا  
خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاسراع ولا الثواب ولا العقاب

( قوله اذ فرق بين استحالة  
الوقوع وبين الوجوب  
عليه ) اي فرق بين استحالة  
وقوع تخلف ما اوعد به  
عن ابعاده وبين ان يكون  
ما اوعد به واجبا عليه  
فيجوز ان يتحقق الاول  
دون الثاني كما انه يتحقق  
استحالة ايجاد المحال في حقه  
تعالى ولم يتحقق حرمة  
ايجاد ما في حقه تعالى  
بل اطلق ان الوجوب  
والحرمة ونحوها من  
التدب والكرامة والاباحة  
متوقفة على القدرة وكون  
الواجب والحرام ونحوها  
من الاصل الاجتبارية  
وما نحن فيه ليس منها  
على مقتضى هذا الدليل

( قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف ١٩٨ (الوعيد الخ) قال الامام رحمه الله في رده ان هذا

القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزوع عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه

(٢) قوله ان الخلف في الوعد جائز آه هكذا ماني النسخة المطبوعة قبل للكنبوي وهو مخالف من جهة اللفظ والمعنى لما في الصرح وما في حاشية الخطابي وهو ظاهر بمناظر المطالع وامل ما في نسخة الكنبوي فهو من قلم الناسخ والصواب ان يقال ان الخلف في الوعيد جائز ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ما قلنا قول المحقق ايضا في تحصيله هذا القول وقالجواز هنا آه قاله مصححه ط

النساء ومن يقتل مؤمنا متصدا فجراؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا محمد بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر السلمي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعد الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو اني خلف الله ما وعده فقال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من المعجزة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان المرء لا يمتد عيبا ولا خلفا ان تمت شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تمت خيرا ثم لا تفعله قال فاجدلي هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر • واني اذا اوعدته او وعدته • لخلف

عندهم فامكان الترك بترك ما يوجب كفا في الوجوب عليه والتحريم ( قوله والاصل في هذا (٢) ان الخلف في الوعد جائز عنه تعالى ) اى محتمل لاقطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعيد فانه مقطوع المدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال المقتضى لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاتابة واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما صرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص او نسيحا للمنافرة لغرض العامة اولهى الشارع عنه فقط ( قوله افرأيت الخ ) الماء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرايت الخلف في الوعيد والهمزة لانكار التوخي ينكر لباقة استعقاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله اني خلف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار اوللانكار الابطالي ( قوله من المعجزة انت ) الطرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدره لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت لتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى أمن الذين في لسانهم عجمة لا يفصحون بلفظ العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أنتعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تمتد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يجوه ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما عيادون الآخر اختلاف بعبارة العرب في المعنيين لبيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

إيمادى ومنجز موعدى \* والذي ذكره أبو عمرو ومذهب الكرام ومستحسن عند كل  
أحد خاف الوعيد كما قال السرى الموصلى \* إذا وعد السراء انجز وعده \* وإن أوعد  
الضراء فالعفو مائة \* ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد  
والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا ذلك أن يعطيهم  
كذا ومن أولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد وإذا قال لا تفعلوا  
كذا فاني أعذبكم كذا ففعلوا فإن شاء عفا وإن شاء أخذ لأنه حقه تعالى وأولاهما العفو

هو الأخيار بضر من الخبر فلا وجه للتمجيد إذ لا ينافي عدم المعجزة في لسانه عدم المعرفة  
بإدائهم إلا أن يقال أراد بنى المعجزة معرفة لغة العرب وعادتهم أو أراد بقوله أن العرب  
لا تعد الخ أن في كلام العرب ما يدل على ذلك كالأشعار الآتية ولذا قال السائل  
فأرجدلى هذا في العرب أى أنشدلى ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد  
الامر لأن كلمة نعم تصديق بعد الأخبار ووعد بعد الامر والنهى وإعلام بعد  
الاستفهام كذا في المنفى والإيماد الوعيد والموعود مصدر ميمي بمعنى الوعد ( قوله  
والذى ذكره أبو عمرو الخ ) من كلام الواحدى ومقابل ما ذكره أبو عمرو إنما  
يتم إذا كان حسن الأشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بأن مراد  
أبي عمرو أن القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما  
لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز  
في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الأشاعرة من أن قبح الكذب ليس بذاتى  
فيزول بعارض كما صرحت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد ( قوله إذا  
وعد السراء الخ ) السراء من السرار والضرراء من الضرار ثم قلت الرأى الثانية  
بأنه كافى تقضى البازى فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضرراء  
ما يفيد مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة إلى  
تجريد الوعد والوعيد أو توكيده لأن المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولادلالة  
للإمام على الخاص بأحدى الدلالات الثلاث فن حمل أمثلتهما على شيء من التوكيد  
والتجريد قد غفل ( قوله الوعد والوعيد حق ) أى ما يترتب عليهما حق  
فالوعد حق العباد عليه تعالى إذا ضمن يعنى جملة تعالى حقها لهم على نفسه بسبب  
الضمان وهو لا ينافى ما يصرح به الشارح من أنه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه  
مع قطع النظر عن الضمان ومقابل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك  
أيضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بأن خلاف النص المنفردة عن الشرك  
لا جوازها بمعنى الامكان فى نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فإن شاء عفا الخ  
وامكان المنفردة عن الشرك هو المذهب وإن أراد بالجواز الاحتمال العقلى المناسى  
للملم القطعى وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يوجب على القائل لأن مراده  
أنه بعد امكان العفو عن الكل فأوليها أى العفو والاخذ بالنسبة إلى غير الكفرة

( قوله والوعيد حقه  
تعالى على العباد وذا قال  
لا تفعلوا كذا فاني أعذبكم  
الخ ) ويترتب من هذا  
ما حكى القفال في تفسيره  
أن الآية تدل على أن جزاء  
القتل العمد هو ما ذكر  
لكن ليس فيها أنه تعالى  
يوصل هذا الجزاء إليه  
أم لا يوصل وقد يقول  
الرجل لعبده جزاءك إن  
أفعل بك كذا وكذا ألا  
أنى لا أفعله انتهى وقال  
الإمام وهذا ضعيف  
لأنه ثبت بهذه الآية  
أن جزاء القتل العمد  
هو ما ذكر وثبت بسائر  
الآيات أنه تعالى يوصل  
الجزاء إلى المستحقين  
قال الله تعالى من يعمل  
سوء يحجزه وقال اليوم  
نجزي كل نفس بما كسبت  
وقال ومن يعمل مثقال  
ذرة شرا يره بل أنه تعالى  
ذكر في هذه الآية أنه  
تعالى أوصل إليهم هذا  
الجزاء وهو قوله تعالى  
وأعد لهم عذابا عظيما فإن  
بيان أن هذا جزاؤه  
حصل بقوله فجزاؤه  
جهنم خالدا فيها فلو كان  
قوله وأعد لهم عذابا عظيما

أخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حلتاه على الأخبار على أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك أولى



( قوله ما يبدل القول لدى ) هذه الآية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشمئها الحكم  
تجوز الخلق في مواعيد الفساق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما ﴿ ٢٠٠ ﴾ سويها ( قوله عن عمومات الوعيد الخ )

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو  
تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى قلت ان حلت آيات الوعيد على  
انشاء التهديد فلا خلاف فيه لانه حينئذ ليس حبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار  
كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذهب المنفرد عن عمومات الوعيد بالدلائل  
المفصلة ولا خلاف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

بناء على انها مقيدة  
بشروط شرطها الله سبحانه  
وتقدير في علمه وادارته  
على ما يشعريه قوله من  
وجل قل يا عبادي الذين  
اسرفوا على انفسهم لا تقطعوا  
من رحمة الله وقوله ان الله  
لا ينفذ ان يشرك به وينفد  
مادون ذلك لمن يشاء  
وقوله ان الله ينفذ الذنوب  
جميعا فلا يلزم الحلف في  
وعيده كما لا يلزم التبديل  
في قوله والكذب في خبره

هو العفو اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجوعان من غير مرجع  
في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد  
متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل  
ما يدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب  
والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه قوله تعالى ولوردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المصيبة  
باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء  
العفو ولذا قال تعالى اتعجل المسلمين كالجرمين مالكم كيف تحكمون الآية  
وبهذا يتضح ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجوز الخلف في وعيد العصاة يستلزم  
تجوز في وعيد الكفار وهو باطل قطعا ( قوله وقيل ان المحققين على خلافه الخ )  
اي على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز حلفه تعالى في وعيده وان جاز  
ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتى بل يزول بعارض او على انه  
وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في صرفهم والقائل هو العلامة الفتازانى  
في شرح المفاتيح وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه  
لو جاز لزيم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد  
عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب  
وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر ( قوله قلت ان حمل  
آيات الوعيد الى آخرة ) تفصيل لجميع ما يمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة  
ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص  
يستحيل في شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان  
كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح  
كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المختصة عن آيات الوعيد فلا وجه  
ما اشار المولى الخيالى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى  
اخباره على المنسية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل  
( قوله فيشكل التخصي ) اى التخصيص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين  
قطعا وبما يستترب ما قيل يمكن التخصيص عنه بان يحمل آيات الوعيد على تقييد

( قوله فيمكن ان يقال )  
بتخصيص المذهب المنفرد  
عن عمومات الوعيد  
بالدلائل المفصلة ) اى  
يمكن ان يفرز المذهب  
المنفرد عن عمومات  
الوعيد بان يقال انه داخل  
في عمومات الوعد بالثواب من  
الآيات الدالة على جواز  
كونه مغفورا كقوله تعالى  
وينفرد مادون ذلك لمن يشاء  
حيث وعد بالعفو عن  
كل ما سوى الكفر وقوله  
تعالى ان الله ينفذ الذنوب  
جميعا انه هو الغفور الرحيم  
وقوله ان الله لذو مغفرة  
للناس على ظلمهم واذا  
كان المذهب المنفرد خارجا

عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلاف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظاهرا (السيئات)  
كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبديل القول ولا الكذب اصلا

(قوله بفضل) لا منافاة بين كون ﴿ ٢٠٩ ﴾ الآية بسبب ما قبله العبد من الطاعات وجاء به من الحسنات وبين

هذين الوجهين فيشكل التمسك من لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعده به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤهم خالدا فيها (بل ان اناب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السيئات بقيد الاستحلال او بشر ذلك كان يقال في آية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كتبه والمصنف في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان قيد آيات الوعيد بقيد اوتوجيهها بوجه ان منع تناولها لم يرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب المغفور عن محرمات الوعيد فيكون مندرجا فيلقاه الشارح واشكال النصي مبنى على تقدير عدم القول بشيء من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال النصي عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزم منه لا يخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجزيه وقال اليوم نجزي كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤهم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجمله حل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الاثابة بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق الذي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما يقبح تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتيبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والمادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته

(قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعده به لا على وقوعه) على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال في تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحجة لما نقلناه عن الامام آخضا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين (قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد) يشير الى رد ما يستدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق

العبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو محتمع عليه تعالى فاذا كان تركه محتمعا كان الاثيان به واجبا ووجه الرد ظاهر

والسبق بالخيرات باذنه من فضله ووعدهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله وبمجرد ذكره وجمع بين الجزاء والعطاء في قوله جزاء من ربك عطاء و اضاف الجزاء الى نفسه وبذل منه العطاء تكريما للمعتقين ﴿٢٠٢﴾ واشعارا بان جزاءه سبحانه لعملهم الصالح

نفس عطاؤه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امثال امره الصادر من العبد واتيانه بالحسنات وعمله بالمحلات وكونه عطاء بالنظر الى ان تلك الحسنات كلها من الله تعالى بخلقه وابتدائها وتمكين العبد منها في كسبه ايما بخلاف جزاء الطاغين حيث لم يصفه الى نفسه ولم يجعله عطاء مع جعله ذلك مسببا عن عملهم كافي قوله تعالى ليعجزى الذين اسلوا بعملوا ويعجزى الذين احسنوا بالحسنى اذا لم يكن في حد ذاته طار عن الكمالات وخال عن الخيرات باسرها وماله من الجهات الوجودية والحيثيات الفعلية من عطاءه سبحانه كما قال وما بكم من نعمة فن آفة واما الشرور والمعاصي والنقائص كلها فمن قريط الانسان وتقصيره في عقائده واعماله وتلحق الممكن اذا خلى وطبعه وترك ونفسه كما قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وفي الحديث القدسي يا عبادي اتماهي اعمالكم احصيها عليكم ثم ادقيكم اياها فمن وجد حسنة فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلوم الا نفسه اخرجته مسلم (واجمع)

وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لا يني بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب بالمعصية) فبمعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فلا تصرف فيه كيف يشاء (ولا يفتح منه) اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاهرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبيح العقليين متتبيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى حور او ظلم)

هناك ولا يمكن دفعه بان المتنى هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاهرة ولذا احتاحوا الى دفع توهم الظلم بقولهم (وان عاقب بالمعصية فبمعدله) اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للابدية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا يسه (قوله) لانه لاحق لاحد عليه تعالى) دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المضيئين الآتين وهذا القول نفى للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفى للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للمعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فينكافيان فيصكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلاصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العبدان ظلما له بشيء من المضيئين كما لا يخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا آخر كما ظن (قال المصنف ولا يفتح منه) عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفى الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبيح بالمعنى المتنازع فيه (قوله لا يفعل القبيح) اي لا ينصف بضم قبيح و ان اوجده في العباد لان الفاعل من انصف بالفعل لا من اوجده فالقائم من انصف بالقيام لا من اوجده كالا سود ما انصف بالسواد لا من اوجده السواد فيه فايجد القبيح ليس بقبيح بل الانصاف به (قوله) لان الحسن والقبيح العقليين الى آخرة) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم فذلك القبيح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والالزم القول بالحسن والقبيح العقليين وهو باطل عند الاشاهرة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى متعلق المدح مع تخلف حكم المدعي قلنا الجريان ممنوع اذا المراد من الحسن والقبيح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء والتخيير او بالمدح او بالذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والتناء عليه

عليكم ثم ادقيكم اياها فمن وجد حسنة فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلوم الا نفسه اخرجته مسلم (واجمع)

(قوله وكيف لا يكون كذلك) اي وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه

لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محل في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبح

واجمع الانبياء عليهم السلام وانهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع ثم قال في نفي الشرعيين اذ لا شارع فوقه تعالى حتى شرعهما لله تعالى وايضا لا ينصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه ( قوله لما تكرر وتقرر ) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يثنى عن التفصيل والاطهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه ( قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه ) كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اهم مصافقا من الاول لان المراد منه وضع الشيء موضعه اللائق به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك ونعمه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعاصي اذا للائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هي له من الطاعات او صرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري العقول والمادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل « من استرعى الذئب فقد ظلم » وكما ان الظلم بالمعنى الاول محل في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان فرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول ( قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق لكان ذلك الوضع اما بمحكم حاكم عليه بوضعه فيه او لجهل بكونه لا تحاسبه او للمجز عن وضعه في موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين \* الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا يجة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة \* الثاني ان كلا من الاستدلاليين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى

على ان لو فرضنا صدور  
من العبد حقيقة فهو كما  
لا يستحق به العبد الثواب  
والعوض على رأى المعتزلة  
وذلك لان شكر المنعم  
على نعمه بالطاعات والعبادات  
واجب عندهم ومن  
المعلوم ان الطاعات والعبادات  
الصادرة من العبد لا يفي  
بشكر اقل قليل من نعمه  
العظيمة الجميلة فضلا من  
ان يزيد عليها فيستحق  
العبد بها الثواب والعوض  
فان ذلك ليس الا كمن  
لعامل نعمه الملك الوهاب  
عليه بما لا يحصى بتحريك  
ايمته فكيف يحكم العقل  
باجاب الثواب واستحقاقه  
اياه ( قوله والله تعالى  
احكم الحاكمين ) فلا يتصور  
في حقه ان يضع شيئا ما في  
غير موضعه بمحكم حاكم  
واعلم العالمين فلا يتصور  
منه ذلك الوضع جهلا  
بموضعه واقدار القادرين  
فلا يتصور منه ذلك  
بالمجز عن وضعه في  
موضعه

منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب أفعاله وأقواله إليهما (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله) الغرض هو الأمر الباعث لاداعل على الفعل فهو المحرك الأول

(قوله لا غرض لفعله)

قد سبق منافي صدر الكتاب ان في تعليل أفعاله تعالى ثلاثة مذاهب وعمل الخلاف في الحقيقة في صدور الأفعال على الوجوب أو الرجحان أولا هذا ولذا ذلك فقالت الحنفية والصوفية بالأول لا بمعنى انه يوجب عليه نفسه أو غيره بل بمعنى انه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه لكمال قدرته وعلمه ونعم كرمه وفضله ولا ينافي ذلك الاختيار لكونه بعلمه وقدرته وإرادته ويكون ذاته المقدس المتعالى عن ان يتسبب في فعله حوادث أو ان يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية في خلقه مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغير التي ربما تلحق العلة الغائية لكونها واقعة في الزمان لقصور في الفاعل أو العلة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة العلل وسبب الأسباب وهذا هو المراد من قولهم انها معللة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالثاني والأشاعرة بالثالث

الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في أفعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض أو الثواب كان ظلما وللأشاعرة اليه قل المصنف ولا ينسب إلى أفعاله ظلم فلا يكون شيء من الاستدلالات في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرفنا ولا يحصل إلا بان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الأول بناء على ان كونه تعالى ملكا على الإطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لاستقاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الأقوال المحققة كالامانة جوعا أو عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدي كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الأشاعرة ليتضح استقاء الظلم في أفعاله تعالى عند جميع المذاهب (وقال المصنف لا غرض لفعله) قال الشريف المحقق في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقاده انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علة الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فصل الفاعل لاجل اعتقاده انه يترتب عليه المصلحة المبنية فان لم يخطأ في اعتقاده بان يترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمي وفائدة باعتبار استعادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وان فعل لاجل اعتقاده ترتبها عليه واخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة أخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المرتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضا وبالقياس إلى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا لاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسحوق بالاسمين كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجودا في الخارج أولا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في أثناء الفصل فالفائدة اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر اتقسام الفعل إلى اجزاء ذات نهايات (قوله فهو المحرك الأول) لانه الباعث للإرادة واما المحرك الثاني فهو الإرادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجازي بمعنى



لفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان يفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله مملا بفرض وايضا كل من يفعل لفرض فوجود ذلك الفرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى فرض لازم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الفرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير وورد بانه ان كان

سبب الحركة في افعال المباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للمحصر اى لا بدونه لان الفرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشيء وحاصل مراده ان لفرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبئها على ذلك التأثير والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من جملة المصالح والافراض او مستكملا بشيء منها فاندفع كثير من الاوهام ثم يخبر عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل واستحالة في شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يفرض عنه ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثاني لو كان شيء من الممكنات فرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبسببه لان ذلك معنى الفرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالفرضية والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما لو كان لكل فعل فرض لازم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء الى فعل لا يفرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يقل فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فصل هو فرض لذاته اذ لا يجب في الفرض كونه مقابرا للفعل بالذات بل يكفيه التباين الاعتباري كما في تحصيل العلوم الخير الآلية ( قوله وايضا كل من يفعل لفرض الى آخره ) اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الفرض مرجحة بجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير في الفصل بلا فرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح محل نظر لا بد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة ( قوله لازم كونه مستكملا بغيره ) لانه بايجاد فعل يترتب عليه الفرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الفرض سواء كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل افراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الفرض والانصاف

( قوله والله تعالى اجل من ان يفعل عن شيء او يستكمل بشيء ) يعني ان يكون فعله مملا بفرض يستلزم كونه تعالى متفعلا من غيره الذي هو ذلك الفرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الفرض كان ذلك الفرض موثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لفرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الفرض وبما يضي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل وقائدة من حيث انها يترتب عليه فالفائدة والغاية متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الفرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية فهو الفرض والعلة الغائية مختلفتان اعتبارا ايضا وقد يخالف الفرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده



حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعتباره بديهية وان كان حصوله اولي له تعالى لزم المحذور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولي واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلاً اذا احسن الى غيره. لثواب الآخرة او لكونه محبوباً له او متوقفاً منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والمعاونة عليه فلإزالة رقة القلب اللازم للجنسية كن يتخذ حيواناً من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الممرقة عن نفسه والمعتزلة ابتوا الفعله تعالى غرضاً ونمسكوا بان الفعل اختالى عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسباً قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضاً منه ثم اجاب بان التباين الاعتباري بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما صرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلاً والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقدير هذا الدليل مبني على كفاية التباين الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بهذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قاذرة فيه كما عرفت ( قوله لا يكون باعتباره بديهية الخ ) قد صرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لان لم انه اذا استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضاً وباعنا ولا سلم الترجيح من غير مرجع لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجح هو الارادة لا الاولوية فان قلت هذا ينافي استناد الكل اليه تعالى ابتداءً قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان طاقته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عقلية بمعنى توقف المصالح عليها والموافق للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان طاقته تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادراً على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال ( قوله وما نشاهد الى آخره ) منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها مستنداً بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبني على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع والافقح المقدمة البديهية غير موجهة وقوله فانه في الحقيقة يفعله الى آخره جواب عن المنع المذكور بابطال استدعاء ذلك ان تجعل المشاهد معارضة في الشرطية الاولى بناء

(قوله راعي الحكمة الخ) فيحدث ٢٠٧ من الكائنات ويصدر عنه الحوادث مرتبطة بعضها

ببعض الى اقصى مراتب الوجود ومنتبهة الى غاياتها الممكنة لها على احسن الوجوه واكملها واحد الانحاء واجملها على سعة استعداده وقدر حوصته كما قال الله تعالى كلا نجد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا وهذا هو التعليل الذي يقول به الحنفية ومراعاة الحكمة التي ربما يبرون عنها بالعاقبة الحميدة وقد برهن عليه الفزالي بانه اذا ترك ذلك لا يمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لم يقدر عليه ولا انه علمه وتركه لتزاحة عن الجهل والمعجز والبخل فيجب عنه وهذا لا ينافي الاختيار بل يؤكد لان الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وارادته وفرط جوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس في الامكان ابداع مما كان واستحسنه الشارح في بعض تصانيفه وقوله عن بعض العارفين

(قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يشوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى

ما من منافع له لا يتأتى الا بكونها عللا فائية وباعثه تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شأن العلل الفائية

على تنزيل بدايتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة في المقدمة لاغصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا الخالي عن الغرض الى آخره) يعني البعث مالا فائدة فيه لا مالا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما صرفت ان بينهما عموم من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذي ذكر دفعه بقوله وافعله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لا تخصي للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق البعث على مالا فائدة بعثتها فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشيء من المضيئين ومن غفل عنه قال ما قال (قوله وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يشوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتيب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والالكان الاستقلال والانتفاع وغيرها غرضا للغارس العالم بترتيبها على الغرس واللازم باطل لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتيب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلاة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتيب رؤية المنبر في المسجد وترتيب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتيب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست غرضا لاصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتيب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزما لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفي الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجع لتعلق الارادة (قوله والآيات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقل بان يقال لو لم يكن شيء من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل في الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ) والاشاعة لما انكروا عقلية الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وجوزوا ورود الشرائع على عكس ما وردت وظهور ٢٠٨ الوقائع على ضد ما وقت لهم

واذا انت ذلك علمت ان مقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهرا كايجاب الحدود والكمارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعيينه بانه لا يتخلو فعل من افعاله عن غرض ففعل بحث كلام غير منقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاتى من افعاله واحكامه مطلة بهذا المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك فاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يحفى الاعلى الراسخين في العلم

في اسرائيل الآية وامثالها شايعة في القرآن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل في الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام المساقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قل الزمخشرى والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتيب المداوة على الالتقاط بترتيب الغرض على الفعل الممثل به كما قيل واما في التجوز بطريق الاستعارة الممكنة بتشبيه المداوة بالغرض في الترتيب على الفعل وادخال اللام عليها تخيل اما على حقيقتها او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعا وليس كذلك فلا وجه لحل جميع لامات التعليل في النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر المتريدين ومنهم الصدر الشريفة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة النفاذ الى ان كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض ففعل بحث (قوله) وادانفت ذلك اي صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفي التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما في دليله وايضا لاستعالة في الاستكمال المترتب على الافعال كتملق السمع والبصر المترتين على ايجاد المسموع والمبصر فظاهر ان ما اوردته على العلامة ليس بشئ اصلا فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة لا تكون صارفة للنصوص عن طواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله وبسكت عما عداه او يحكم بنفي التعليل في تلك جهات الادلة المتعارضة الثقلية والعقلية وما قيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح ظاهرا لاسترة فيه ولا مجال للافتكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والتزاع واما تعيينه بانه لا يتخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض ففعل بحث وصالح للتزاع لكون التعليل في البعض الآخر غير ظاهري يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف

ان لا يكون لقولهم ان الله تعالى يراعى الحكمة ويترتب على افعاله المصالح والمنافع مصداق يطابقه ولا واقع ولما انكروا تعليل افعاله تعالى للذي يدل عليه الآيات القطعية والاحاديث البينة لزمهم ان يكون صدور الحوادث ووجود الكائنات على سبيل الاتخلاق البحت وان لا يكون نسبتة اليه سبحانه اولى من نسبتة الى غيره تعالى لعدم الارتباط بينهما كما الارتباط بينهما وبين غيره لا يشوهم ان كونه صادرا عنه تعالى لانه هو الذي اوجده دون غيره لان الكلام فيه لكون نسبتة الى كل واحد منهما بالجواز اذ لا فارق بينهما في هذا المعنى الا في النسبة المتشعبة بل ليس في الامكان ابداع مما كان يصدر عنه كل ما فيه على سبيل الوجوب عنه بالاختيار قال صدر الشريفة افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفصلاً

لا وجوبا وقال ابوالمبين المكحول لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لا يوجد انتهى كلامه بعبارة

(قوله فليس للمقل حكم) لا يصح ﴿٢٠٩﴾ تخريجه على ان لاحاكم سوى الله فان الخفية ومن وافقهم يقولون بعقلية

المؤيد بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكما سواء) هذا مما علم فيما سبق (فليس للمقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سيئا أو ثوابا والمقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون الفرض قطعيا للتسلسل وانه لا يعقل لتخليد الكفار تقع لاحد انتهى فملى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شقي التزديد انتهى فقيه نظر لان دليل الاستكمال مما ذكره وهو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينزعه في تعليل البعض فبذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محكمة العلامة في التهذيب منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليل التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجع مذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار مذهب اليه الفريق الاول ومذهب الفريقين متدافعان ﴿قال المصنف ولا حاكم سواء﴾ المراد بالحاكم مافى قوله ولا حاكم عليه بدليل تخريج سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما سبق بنى دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعداد فليس مراده انه معلوم محاسب من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لاحاكم عليه وانتفاء الحاكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريدانه الحاكم في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم سواء لجواز ان يكون هناك حاكم سواء يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك المير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد من الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواء لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كما مر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) بنى ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واقتضاع واقضاع حال ثم المراد كونهما صفتي كمال ونقص في نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للفرض ومنافرا ومدوحا ومذموما عند الله تعالى وفي حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لا الاضافية فملى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان مافى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى

الحسن والقبح مع قولهم بان الله تعالى لاحاكم سواء كما قال الله تعالى ان الحكم الا لله خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه موجب لما استحسنته ومحرم لما استقبحه على القطع والبنات فوق الادلة الشرعية لانها امارات يجري فيها التبع والتبديل فلم يجسوزوا ان يثبت بالشرع ما لا يدركه العقل والاشاعة خائفوا في عقلية الحسن والقبح وانكروا الجهة الصالحة الشرعية الحكم بالامر والنهي وجوزوا ان يرد الشرائع الثابتة بتحريم الامور واتيجاب المنهيات على عكس ماوردت وماذهب اليه الخفية شكر الله مساعيهم هو الذي يخففه المقول ويصدقه المقول فان الشرع لا يرد الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا مما علم فيما سبق)

من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (قوله الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شأن لمن اتصف به والقبح كون

الصفة صفة نقصان ككون (١٤) ﴿كلبوى على الجلال﴾ (ن) الجهل صفة نقصان واقضاع حال لمن اتصف به

ومذاق المصلحة لان  
الحكيم المتعامل لا يلبق منه  
الاحمال وقد قال الله تعالى  
ان الله يامر بالعدل والاحسان  
وايتاء ذى القربى وينهى  
عن الفحشاء والمنكر  
وقال ويحل لهم الطيبات  
ويحرم عليهم الخبائث الى  
غير ذلك من الآيات  
والاحاديث فانها تدل  
على حسن العدل والاحسان  
وقيح الفحشاء والمنكر  
وطيب الطيبات وخبث  
الخبائث قبل ورود الشرع  
وتعاقب الحكم به كيف  
ولولا ذلك لما كان لكونه  
تعالى علما حكما واقع  
يطابقه وكون الشريعة  
المطهرة المحمدية البالغة  
الى اقصى النسيات من  
الكمال مطابق بصدقه

( قوله الثانى ملايعة  
الغرض ومنافرة ) فما  
واقف الغرض كان حسنا  
وما خالفه كان قبيحا وما  
ليس كذلك لم يكن حسنا  
ولا قبيحا ( قوله وقد يبر  
عنهما بالمصلحة والمفسدة  
فيقال الحسن ما فيه مصلحة  
والقبيح ما فيه مفسدة  
وما خلا عنهما لا يكون  
شيئا منهما

والثانى ملايعة الغرض ومنافرة وقد يبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان  
جميع ذلك اشار المحقق الشريف في شرح المواقف ومقاله بعض الافاضل من ان  
المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف المقول لا كونهما  
كذلك في نفس الامر والارجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كالا  
او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث  
فلوجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه فبه نظر من وجوه اما  
اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه  
معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كالا او نقصانا في نفس  
الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست  
بما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم في الجواب عنه ولا يخفى انه انما  
يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا عم من افعاله تعالى بخذف  
الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوها في اثبات الحسن والقبح العقليين  
في افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية  
والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فقايت ان المعنى الاول يستلزم  
الثالث واللازم بغير الملزوم وربما تحكم المقول بالملزوم اى بكونهما صفتي كمال  
ونقص وتتردد في كونهما معدوما ومذموما عنده تعالى ولو سلم الكل فقايت  
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه  
الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للانفال حسن وقبح  
بالمعنى الاول في ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض  
اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن او القبح بالمعنى الاول صفة  
الكمال او النقص عند العقل لافى نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول علم  
الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الامر ولاللماتريدية اثبات امتناع التكليف  
بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب واللامعتزلة اثبات  
الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم  
وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالخلق ما اشار اليه الشريف ( قوله والثانى  
ملايعة الغرض ومنافرة ) فما كان ملايعة للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا  
وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يبر عنهما بالمصلحة والمفسدة  
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما  
ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى  
الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجيء الاشارة اليها من الشريف  
فيسل قل المصنف في شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن  
ولا قبح بهذا المعنى لتفرقه عن الغرض وانت خير بانه انما يتم اذا كان المراد ملايعة



هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذها العقل ويختلف بالاعتبار  
والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو

الفعل او منافقته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حيث لا يكون من قبل  
ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشيء لان مراد المصنف  
ان هذا المعنى لا يجمع المعنى الثالث في افعاله تعالى والالزام ان يكون افعاله تعالى  
ملائمة لغرضه او منافقته لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف  
والالزام باطل لتزعمه عن الغرض ( قوله ثابتان للصفات في انفسها الى آخره )  
لا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار  
والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد  
في المعنى الاول وتركه هنا كافي لشرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر  
عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما وبؤيده قوله وان ماخذها العقل اى  
يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثاني بالاعتبار فان  
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم  
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لصفة حقيقية والا لم يختلف وليس المراد  
ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض غرض  
العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على  
ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم  
ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه  
بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادفهما في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات  
الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام  
في القبح بهذين المعنيين ( قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره ) فيشتمل  
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل  
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا  
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم  
وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل  
ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اهم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباره  
اولا لشيء منها ( قوله وهو محل الخلاف ) اى المعنى الثالث هو المراد في محل  
ال نزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان قل في شرح المقاصد قد اشتهر  
ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن  
والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالمعنى والجهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها  
كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات  
فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله

( قوله وان ماخذها العقل )  
اى هما امران يدركهما  
العقل ولا تعلق لهما بالشرع  
( قوله ويختلف بالاعتبار )  
فان قتل زيد مصلحة  
لاعدائه وموافق لغرضهم  
ومفسدة لاوليائه ومخالف  
لغرضهم فدل هذا  
الاختلاف على انه امر  
اضافى لصفة حقيقية  
اذ الصفات الحقيقية  
لا تختلف كالا يتصور  
كون الجسم الواحد ابيض  
واسود بالقياس الى  
شخصين ( قوله والثالث )  
تعلق المدح والذم عاجلا  
والثواب والعقاب آجلا  
هذا في افعال العباد وان  
اريد به ما يشمل افعال  
الله اكتفى بتعلق المدح  
والذم وترك الثواب والعقاب



تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكمه تعالى المدح او الذم عاجلا والتواب والعقاب  
 آجلا ومبنى التعرض للتواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما  
 قال وبالجملة كل ما يستحق الى آخره لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل  
 ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملائمة الطبع ومناقرته  
 كالحلو والمر فالدواء المر البتبع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملائمة الفرض  
 والاولى لاهل الفس ان يتعرضوا به لان فرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير  
 محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض  
 المعاني والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونها عقليين بان مثل حسن العدل  
 والاحسان وقبح الظلم والكفر ان مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون  
 بدين كالبراهمة والذميرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق  
 وقبح الكذب وحسن اتخاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمنفذ نفع وغرض  
 ولو بالمدح والتناء عليه وقبح ترك ذلك الاتخاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل  
 بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن  
 المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملائمة لفرض العامة وفي الاتخاذ بمعنى الملائمة  
 للطبع للمجانسة بين المنفذ والمنصرف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة  
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعاني الاخر يكونان مدارا للمدح  
 والذم لكنهما مدح وذم في مجازي العقول والعادات ولا يترتب عليهما التواب  
 والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعاني لا يستلزمان  
 الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبيران ماهو صفة كمال او نقص في نفس الامر  
 فهو محمود او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعديل  
 العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول بوجوب الاعتراف بكونهما كذلك  
 بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او يذم عقلا فلا اعتراف بذلك وانكار هذا  
 بعيد عن الحق انتهى ولا يخفى الا بان يقال ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه  
 التواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطابق  
 العلم ( بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) بتزويل التمديد  
 منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كما ذكر في علم المعاني لكونه  
 صفة كمال في نفسه لا في فرض حصل مع ان تحصيله لفرض فاسد مذموم عنده  
 تعالى فتحصيله محمود عنده تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى  
 لامر خارج هو الفرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله  
 بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا  
 الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمانه لان تحصيل الاسباب المعصية حسن بهذين  
 المعنيين وقبح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في فعل

عندنا مأخوذ من اشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها لا يقتضى المدح والذم  
والتواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس  
الحال عند المعتزلة عقل قالوا لتفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح  
بقتضى مدح قائله وتوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق  
النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار مثلا

واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد تجتمع الثلاثة في فعل  
واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن  
بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملائما للغرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه  
متعلق المدح بحيث يترتب عليه التواب حسن بالمعنى الثالث ادا كان لغرض صحيح  
( قوله لاستواء الافعال في انها الى آخرة ) يعنى ليس لها في ذاتها جهة محنة  
او مقحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر  
والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن  
او نهى عنه فقبح وعند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن قاصر او قبح قهري عنه  
فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته  
ووافقهم اكثر المتأريديين بخلاف الاشاعرة ( قوله قاوا للفعل في نفسه الى آخرة )  
انما حل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخرة ليشتمل جميع المذاهب  
الآتية ( قوله كحسن الصدق النافع ) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار  
لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا  
الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بدیهیان  
مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافى الحسن والقبح بخلاف ما اذا قلنا  
هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يحتاج الى الاوهام ان  
ضرر الصدق يزيل حسنه وضع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني  
حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح  
الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في المتساكين باقيان على حسنه وقبحه فالتصريح  
في الاول اضرار الغير لافس الصدق والحسن في الثاني نفع الغير لافس الكذب  
هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على مذهبه  
يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن  
الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات  
كما في لطم اليتيم على ما يحكى كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل  
على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يمارضه في الظاهر احتج في الحكم  
بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف  
بالاعتبارات والاضافات وهذا يتدفع ما اوردته ابن الكمال على مافى التلويح حيث

وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة كافي حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال قادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لالصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحة دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنهما وقبحهما بصفات زائدة حقيقية بل بوجود واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لعلم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

قال لا يخفى فساد ولاشارة اليه قال الشارح مثلا فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه الى آخره فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجهة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فعند الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع وقبحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا يناق قولهم بعقلية الحسن والقبح فان مضاه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مسمى الاشاعرة ان كل ما هو حسن او قبح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه يثبت بالعقل ومسمى المعتزلة ليس بمضاه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع في طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يحكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم في ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قبل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا للمعتزلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعني ان الحاكم في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اي من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كاذهب اليه من قدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلقوا فقههم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائي (قوله كافي لعلم اليتيم) ولعل المتقدمين يعملون لطمه لمرض التأديب فعلا ولمرض الظلم فعلا آخر فافهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير

ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله بل ينسب ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله ( فالحسن ماحسن الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وباضاه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمضى قوله ماحسن الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمنذور والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

تعالى انما ينفىها عن افعال العباد لاعتبار افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمومها عن الكل والاشاعرة انكروها في الكل ( قوله ان العبد غير مستقل الى آخره ) الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافى مدخلة العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويرتب عليه بتلك المدخلة استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق ان لا أقول كما في المعنى وبعد نجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتضاره على ترتيب الثواب والعقاب وامراضه عن ترتيب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير ( قوله ابتداء ) اى لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ إشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في العبد قدرة واردة ثمها بوجبان وجود المقدور كما سبق ( قوله وعلى الوجهين الى آخره ) اذ لا مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا المحلية للفعل والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام ( قوله فمضى قوله ماحسن الشرع الى آخره ) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ماحسن الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب بآباء ويتقضى ان الحسن مادل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعاق المدح والثواب في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل ما نقلناه عن شرح المواقف من انبئات الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث ان يكون ذلك الانبئات ناظرا الى الظاهر ونفى الواسطة ناظرا الى التحقيق ( قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره ) الظاهر انه اعترض على التعريف

( قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله ) وذلك لان ما ليس فسللا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وكذلك ما قاله المصنف في المواضع القبيح ما بهى عنه شرما والحسن بخلافه وقال في شرحه للمختصر المباح عند أكثر المحققين من قيل الحسن وفعلاته تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية) باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض

بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اهم من الموضوع في الحكم المتفرع على ما سبق وان كان ما في المواضع تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا بما حسنه العقل او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيص فعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء كان الامر للايجاب او للتدبير او للإباحة على ما اختاره صاحب التوضيح كاقيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما سأل ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل (قوله وكذا ما قاله المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ارادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فمضى قوله ما حسنه الخ كما ان قوله وقال في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للإيراد بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة اندرج فعل الصبي في الحسن خرج فعل البهائم من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرعين على نقي حكم العقل في حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواء تبين الاول ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه كلها مبنية على ان يوجد في الافعال في نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محنة او مقبحة هي اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة اوصفة حقيقية في الحسن والقبح عندهم يليهم او في القبيح فقط عند بعض متأخريهم اوصفة اعتبارية فهما عند البعض الآخر منهم كما عرفت فلو تعرض المصنف لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذاتها ولا لمعانيها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كالمطلب والاصح والموضح الخ لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها اللمية لان تلك الجهة هي المدار للحسن والقبح العقليين وجودا

المعتزلة كما مر ( ولو عكس لكان الامر بالعكس ) اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا ( وهو ) اى الله تعالى ( غير متبعض ولا متجزء ) لعله اراد باحدها الاشتغال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام القرصى او الوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزى عن ذلك ( ولا حمله ) يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان احدى مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وحيثئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية ( ولا نهاية له )

وعندما فسر اثبتها اثبتها ومن نفاها نفاها وللشاعرة على فقيهما ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلية العبد في افعاله ومنها ما قدمنا من انه لو كان قبيح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبيح عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه اتقاضي عن المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائى ومنها ما في شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبيح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا معذنين حتى نبث رسولا **قوله** قال المصنف ولو عكس لكان الامر بالحق عطف على قوله وليس للفعل الحق لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما الذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قبل وكذا يحوز العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بحمل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندما الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن اربحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى افول لو كان قبيح التكليف بما لا يطاق بحمل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبيح الكذب عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازانى والشارح لما امكن لهم الحكم بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولومع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة او قبيحها بحمله تعالى واعتباره واما جوار العكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ **قوله** لعله اراد باحدها الاشتغال **الح** ) دفع لاستثناء احدها عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام القرصى والوهمى هو الانقسام الخارجى سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل او متصلا واحدا قابلا او بالانقسام بمعنى الاشتغال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين **قوله** وحيثئذ يحمل **الح** ) دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثانى بان يقال لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا يبنى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو

( قوله لعله اراد باحدها الاشتغال على الاجزاء بالفعل **الح** ) فلا يكون بشيء منهما مضميا عن الآخر



لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا ينبغي فان كثيرا ما يذكر بما لا حاجة اليه فلم به مما سبق ( صفاته واحدة بالذات ) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

(قوله صفاته واحدة بالذات)

كان الواجب على الشارح ان يحمله على انها غير متكررة ولا متعددة تدخل تحت التفسير والتعدد على ما هو الظاهر من كلام المصنف ولا سيما وقد صرح في المواقف بما يفيد ذلك وهو مذهب اهل الحق لا على ما حمله من المعنى المصنوع واستدل عليه بما لا يسن ولا يفتى من جوع

(قوله فان كثيرا ما يذكر بما لا حاجة اليه فلم به مما سبق) يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجزء مثن عن قوله ولانها ساية له كما ان قوله ولا حيدله على الاحتمال الثانى مثن عنه (قوله كل واحدة من صفاته الحقيقية) اشارة الى دفع ما يترأى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر

التوجيه الاول وحاصل الدفع بان لزوم منسوخ اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نقى النهاية ويمكن دفعه بان الحدميم لا شترأكه بين النهاية والحد المطلق فيحتاج الى التفسير بقوله ولانها ساية له على ان يكون عطف تفسير ( قوله لان النهاية من خواص المقادير الخ ) لعله اراد المقادير المتوهمه في الجسم والافلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام ( قوله والمصنف لم يبالغ الخ ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم مما سبق كرارا والاولى ان يقال والمص بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللائق دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعى فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد لما نفع في مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لا يتصف بشئ مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام في البواقي ( قوله اى كل واحدة من صفاته الحقيقية الخ ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجسمية لا بالمرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس في المائى او النير المحمول كاتحاد النفس والسلطان في التدبير اى في تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعة بان ليس المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة في النسبة اى في تملكها بالذات وصورها عنه بالاجيباب فلا يصح في وحدتها بالمرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا يثنى ان يكون في مقابلة التعلق في قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقريضة تلك المقابلة لان السلية متعلقة بالتبر كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق في ضمن الاستفراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولا يلقو حل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المتعبرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله

استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكنت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا يخلص

غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفى الحياة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهمة لاعلى الكلية الا ان ينشئ الكلية على الاستثناء العقلي لظهور انها لا تتعلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من الين الى آخره في آخر البحث اعتراضا او جوابا ( قوله استدله عليه الى آخره ) اورد عليه بانه مقتضى بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا قلنا ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالاجاب فيلزم الرجحان من غير مرجع او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالكثير واجيب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا في فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد ان يكون الشخص المميز لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابله لان التشخصات متباينة الآثار والشئ الواحد لا يقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تبين الآثار يدل على تبين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدي القدرتين مستندة الى الذات بالاجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة انقدية كافية في الابداد فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال وماليس بكمال يجب فيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الإمكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة بمجموع امور عديدة لاكل منها فلا تبت الوحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر ( قوله وليس صدور البعض ) اى بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير مرجع وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال ( قوله وقد عرفت ان التحقيق المحال ) منع لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول

( قوله والاول محال ) لا استلزامه ( النسبة وذلك لان القدرة على القدرة يكون حينئذ مستندا الى القادر فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة الى غير النهاية ومنه ظهران القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز حينئذ ان يكون مستندة الى القادر ايضا ( قوله ) لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء ) بخلاف ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو مذهبهم فان لم يعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبة الى القدرة المتكثرة لا يقال حينئذ يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالاجاب لانا نقول يكون حينئذ تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى ( قوله وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ) الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه

وحده من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي في الاختيار

عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ الاختيار ولا يخفى ان أساساً  
جميع الاعداد بمنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض في نفس الامر وان لم يظهر  
لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراتها ومعلوماتها ومراداتها  
غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والمتعلمات بأسرها  
وهي غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن  
الزيادة عليه فهما غير متاهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه

قليل الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب  
الغير لا ينافي الاختيار وقيل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل  
ان المعلول انما يوجد بمرادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء  
كان مقارناً بوجوده او متأخراً عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام  
في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقاً وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقاً  
لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذي  
أثبتته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعاً انه اختيار بالمعنى الاعم  
المجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد  
من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جملة تحقيقاً  
فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدي بجواز  
ان يكون تعلق الارادة ازلياً وسابقاً على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد  
به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف  
ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى  
بالمعنى الاخص لا قطعاً بان المقصد الى الابدان يقتضى عدم المراد عند المقصد بدهاة  
والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه  
تعالى مختاراً او موجباً حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبوا  
الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا يخفى الاباه ذهب الى ما ذهب اليه الآمدي  
من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده  
هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لا جوازه  
بمعنى امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد كما اسلفه فافهم  
(قوله هي مبادئ الاختيار) اى ما يتوقف عليه الاعمال الاختيارية من القدرة  
والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصر والكلام والدليل المذكور تام في تلك  
المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة وان لم يحز  
ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ قديمة كانت او حادثة  
(قوله لا تقفان عند حد) فقد حل عدم التام في كلام المصنف على اعم من  
عدم التام بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التام بالقوة كما في تعلقات  
القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين \*

(قوله فهما غير متاهيتين  
بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد  
لا يمكن تجاوزه) فيكون  
عدم تنامي المقدورات  
بالقوة لا بالفعل فان الموجود  
منها في كل حد من الحدود  
الواصل الىها القدرة  
بالفعل يكون متاهياً قطعاً

( قوله لاحاجة في تعلق القدرة الى **سج ٢٢١** ذلك ) اي لاحاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية

الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف حتى يكون عدم تنهاى تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضى لقدرة تعالى هو ذاته المتعالية عن الانصاف

بالمجر فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجى مقدور له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة كانت او غير مرتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقداره تعالى على الامور المستحيلة قبل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدورات وجودا او عدما كما يكون

قلت لاحاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل

احدها ازلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني او بأمثالها واشباحها كما هو علم الممكن بالمعلومات قبل وجودها عند السافين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعلومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهني . وثانيهما لا يزال عند حدوث المعلومات امالان تعلق السمع والبصر بخوان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الازلى وعدم حصوله في الازل لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فتوقع في كتب الفوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد قائما هو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينساق قولهم بأنه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا انكارهم الوجود الذهني ولا يوجب تعلق العلم بالمعلوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد التعلقات وعدم تنهايتها بمعنى لا يقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تنهايتها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون التعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بدلتفه من دليل فليس بشيء لانه لم يرفض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوحد الذهني واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما رعه هذا القائل من ان هذا الاستدلال معاداة على المطلوب فبني على زعم ان عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه ( قوله قلت لاحاجة الى آخره ) اعترض على الاشاعرة قلت للقدرة عندهم ايضا تعلقان : احدهما بالتصحيح اي كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة . وثانيهما بالتأثير اي كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبي الفعل والترك ولا شك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذي رجحه الارادة وهذا التعلق هو الذي حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضامين بدون الآخر اعنى الخالفة بدون الخلوقة بأزمة مقدرة غير متناهية وهذا الذي ذكرناه صريح

بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما لا فلان متعلق القدرة بمعنى محبة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده

(قوله اجسام لطيفة) هذا ما حدثه ابراهيم بن سيار الباغي النظام آخذاً من قدماء الفلاسفة الا انه لما قصاص نظره  
مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع قالوا يجب علينا ان نقف حيث وقف  
بنا وننتهي الى الحد الذي بين لنا بالامساك عن امره والطي على **حج ٢٢٢** غيره ولكنهم يتشككون باشكال مختلفة

ويظهرون في صور وتماثيل  
لطيفة كما قال سبحانه فتمثل  
لها بشراً سوياً

منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدوراً  
بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقاً واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال  
الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد  
فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه  
تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضاً الى ذلك ثم من اليبس ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق  
بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بالانتهائى التعلقات (فما وجد  
من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لانه نسبة  
بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ماشاء الله كان وما لم يشأ  
لم يكن (وقه تعالى ملائكة) وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

ولا عده اذ لا معنى لكون  
العدم صحيح الفعل والترك  
وكذا حال الوجود  
والالتسلسل على ما يظهر  
بادنى توجه واماناً فلان  
الفاعل المؤثر في الافعال  
الاختيارية ليس الا ذات  
القادر لا قدرته ولا ارادته  
كما ان الفاعل المؤثر في الافعال  
الغير الاختيارية ليس  
الا ذات الموجب لصفة  
من صفاته (قوله فيكون  
جميعها متعلق الارادة دفعة  
واحدة) فيكون تعلقات  
الارادة بها غير متناهية  
بالفعل فلا حاجة في كون  
تلك التعلقات غير متناهية  
الى المصير الى ان يراد بعدم  
الانتهائى عدم الوقوف عند  
حد حتى لا يكون عدم  
تنهاى تعلقات الارادة  
بالفعل بل يكون بالقوة (قوله  
بل لانه نسبة بينهما من النسب  
المقدارية) وهي احد  
المقدارين المتجانسين عند  
الآخر كالنصفية والثلثية  
والربعية وغيرها (قوله

كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امراً زائداً على تأثير القدرة وقد اسقطه الله  
تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد  
عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اى في الوجود مقدوراً فلا يرد انها  
مجموعة في المقدورية والفرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدوراً لكان  
المجموع الغير المتناهى مقدوراً واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة  
ممنوعة لان حكم الكل المجموعى ها مخالف لحكم الكل الافرادى كما في قولهم  
يطبق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق  
الارادة الى آخره) يبنى فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثاً كما قالوا وان يكون  
ازلياً فلا حاجة الى التعلق بالحادث ايضاً ونحس نقول والكل محتمل لكن على  
التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثاً لما صرفت وفي قوله دفعه اشارة  
الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون  
العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلى للارادة واحد بسيط كالعلم الاجالى على  
مذاقه لان كون كل مراد معلوماً بالفعل ولو في ضمن العلم الاجالى كاف في تعلق  
الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم  
تمييز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجربى برهان التطبيق فيها  
بحسب الوجود العلمى (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر  
وغير ذلك من الكسور المنطقية والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب  
العددية او الكمية لاتصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل  
لا المنصل الذي هو المقدار (قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف

ماشاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئاً وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على (الملك)

مخلوقاته شيئاً (قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول  
مجردة الى تعريفها والاصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور

( لا يذكرو ولا يؤثرو ) كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملائكة على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوها واتساء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مآلك من الالوكة وهي الرسالة سموها لانهم رسائل بين الله وبين الناس ( ذواجنحة مثنى وثلاث ورباع ) وكان المراد تعدد الاجنحة للاحصر في هذه الاعداد لما روي عنه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المصراع وله ستمائة

الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشیاطین وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا توالد ولا تنسل في الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشیاطین فيخرجان بقوله لا تذکر ولا تؤنث وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل نبي الذكورة والانوثة عنهم ( قوله جمع ملائكة ) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملائكة على القياس وقواهم جمع ملك لا ينافيه لان الملك في الاصل ملائكة بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخبر والنسر وقوله فلما جمعوهم الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المضمرة الى اصولها ( قوله والتاء لتأنيث الجمع ) كذا في اليضاي والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكد واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس حصولا بل تحصيل داخل على الغرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر • لا ابالي بجمعهم • كل جمع مؤنث • فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان بجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة في الكثرة ( قوله وهو مقلوب مآلك ) مصدر ميمي بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملائكة والملائكة الرسالة والكنى الى فلان اباه عنى واصله التكني حذف الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها والملائكة الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعول والميم محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين تقسية الملك باعتبار بعض افرادهم اذ ليس كلهم رسلا يته تعالى وبين الحلائق ( قوله للاحصر في هذه الاعداد ) كما كان المراد الاحصر فيها في قوله تعالى • فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع • لان الحديث ينافيه وما قبل لما جاز ان يتشكل الملك بأشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارأه عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام المصورة التشكيلة لاصورته الاصلية وهو لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلثة واربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه

( قوله ذواجنحة مثنى وثلاث ورباع ) مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع



جنساح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي (وميكايل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فصلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) في المعرفة والقرب والايثار بامر من اوامر الله تعالى قبل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى وما سال الله مقام معلوم لا يدل على نفي

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يدل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لثلاثتهم انه موجود لذلك القاء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عديم اقتضائه على التبليغ فامله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام او باشارته ليكون اشارة الى ان مقام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعم الالهام والاشارة وبالتالي ما بلسانه لذلك وبالاول ما يعم الكل وبالتالي ما باللسان ليكون من عطف الخالص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخلو عن الائمة الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل المنشئ الذى هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله في المعرفة والقرب) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حدمين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المينة التى اعتبرها الله تعالى وبالنسبة الى الايثار ما رعى المرتبة المينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الاخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالمقول العشرة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم المقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولولا التأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالمقول المجردة فى ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم ففى كل دورة يزداد كالاتهم والاكل اقرب كما لا يخفى (قوله وقيل ان الآية الى آخره) اى الآية المعهودة التى استدلت بها القائل على عدم الترقى والنزول لا تدل على عدم الترقى وان دلت على عدم النزول بواسطة (قوله تعالى لا يصرون الله) الآية الا يرى ان لكل من خدعة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا ينساق الى ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او ينزل الى مادونه بسبب عصيائه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم

(قوله تعالى لا تبصون الله ما امرهم ﴿٢٢٥﴾ الآية) هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى

يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ علم منه انهم لا يبصون الله والا يحصل لهم الغفلة وانتور في التسبيح (قوله وما سدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم انجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية) اشارة الى رد استدلال النافين لمعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى انجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفى عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثاله والثانية عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم لافساد السفك اليه رجاء بالغيب اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعلوه وهو من اعظم المعاصي ووجه ردكها ظاهر

الترقي بل يجوز الترقى وانت تعلم انه يساقى طاهر ما قاله جبرائيل عليه السلام ليلة المراج لو دنوت انملة لاحترقت (لا تبصون الله ما امرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم انجمل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض

الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل مجموع (قوله وانت تعلم الى آخره) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه والسلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المراج لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها يزاد الماروف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى له في المعرفة والقرب لما قال ذلك حينما تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المعية في الجوار والعبور الى الموضع المأمور بل اوتي له ذلك بحرمة النبي عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكنه يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام لانهم عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لاجع وتجميع على انامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بأمر وهو مستثنى عنه اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا تبصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي فقاطع بأن من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فالمنى كانوا لا يبصون فيما امرهم في الماضي او بان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والمدول من الماضي بأن يقال ما عصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمنى ما عصوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا يساقى عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخره) اختلف المسلمون في عصية الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما محسكات ولا قاطع في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصية بعمومات من جعلتها ما اشار اليه المص بالاقباس وتمسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمزة الانكاري والنية والعجب والرجم بالظن \* والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاق من يتصف بما يليق به مع وجود الالبق وانما علموا ذلك بأعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او بمقايضة بين الجن والانس

بترك السجود حتى صار  
مطرودا مملونا وهو من  
الملائكة بدليل استثناءه  
منهم في قوله تعالى  
فسجد الملائكة كلهم  
اجمعون الا ابليس وبديل  
ان قوله تعالى واذ قلنا  
للملائكة اسجدوا لآدم  
والا لما استحق الذم ولما  
قبل ما منعك ان لا تسجد  
اذا امرتك ووجه الجواب  
عنه ايضا ظاهر (قوله وما  
اشتهر من قصة هاروت و  
ماروت الخ) اشارة الى رد  
استدلال آخر لهم وهو  
ان هاروت وماروت  
كانا ملكين ببابل يمتدان  
لا يرتكبا سحرا ووجه  
الرد على ما في بعض الكتب  
هو منع ارتكبا سحرا  
والعمل به واعتقاد التأثير  
بل انزل الله عليهما السحر  
ابتلاء للسامع فمن تعلمه  
وعمل به واعتقد تأثيره  
فهو كافر ومن تحببه او تعلمه  
ليتوقاه ولا يقرب به فهو  
مؤمن وهما كائنا معظان الناس  
ويقولان انما نحن فتنة  
وابتلاء فلا تكفروا اي  
لا تنقادوا ولا تعملوا  
بالسحر فان ذلك كفر  
وتعذيبهما انما هو على  
وجه المساواة كافي معاتبه  
الانبياء على السهو والذلة

الشبهة لدفعها وبسبب الفساد والفساد اليهم ليس بغية كما توهم بل لمثل ذلك على  
ان الغيبة لا ينصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك  
ليس من قبيل تزكية النفس والمعجب بل لتعيم تقرير الشبهة واما ابليس قال لا ترون  
عليه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة  
هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن  
المشاركتها في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤني  
باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي  
كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلاثة لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني  
استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف  
اذا لمعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة  
الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله  
تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار  
كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكبين بأن هذا الاستخلاف من غير حكمة  
كان اعتراضا اوليا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة  
في شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتروك اما صادق او كاذب كخبر السامع وغيره  
فلا واسطة بينهما (قوله بل لمثل ذلك الى آخره) اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة  
بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالظن  
اي قولا بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) الآية  
اذ قد اشار اليه المصنف في المواضع (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل  
عما ذكره المصنف في المواضع من ان الغيبة اطهار متالب المتعاطب وذلك انما ينصور  
لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة الماثورة ذكر كذا اخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب  
طائفا او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر متالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد  
زمان نسبتهم فيكون ذكر متالب المعلوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر متالب  
شخص معين لا ذكر متالب قوم كما ذكره (قوله بل لتعيم تقرير الشبهة)  
اذا لاصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف او لا  
الا انها مع وجود الايقان (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل  
آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقريضة الاستثناء في قوله  
تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة  
عند اكتر اهل السنة بدليل قوله تعالى (كان من الجن ففسق) فلا استثناء منقطع او متصل  
بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وطابدا كالملاك ثم صار عاميا واحتمال ان يكون  
نوبا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يمتأ به (قوله وما اشتهر من  
قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين

ثم ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا  
امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلموا الناس  
ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلا ن سببا  
بملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من  
اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم فركب  
فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة  
في الارض فواقعاها بعمدان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمهاها الاسم  
الاعظم الذي كانا يمرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء  
فسخنها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدروا الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول  
لان الاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخرها الله تعالى وجعلها كوكبا  
مضيئا ولم يقدروا الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت

بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين  
وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين  
وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة  
السحرة الكفرة ويا بآء قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولان انما نحن فتنة فلا  
تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر  
واعتماد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر  
ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يفتخر به فؤمن وهما كانا يظنان الناس ويقولان  
انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا اولان علموا فان ذلك مكفر  
وتنزيههما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلّة من غير  
ارتكاب منهما لكيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره  
اليضاوى من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين  
المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهره في انكار تنزيههما ايضا فما في شرح المقاصد  
من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لا يخفى  
( قوله وقيل انهما رجلا ن الى آخره ) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على  
الرجل مجازا بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايدى  
بقراءة الملكين بكسر العين ( قوله وما يقال من انهما الى آخره ) تفيد دليل ارتكاب  
السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر  
وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما  
هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا وقلا قال اليضاوى  
هذا يحكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر انتهى  
ولعل الرمز الى ان المالكين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل السامع

(قوله والقرآن كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والمجاز او اشتراك اللفظ والخلاف في مواسم الاول في اثبات الكلام صفة لله تعالى ويسمى الاشاعرة بالكلام النفسى وهو بهذا المعنى صفة قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره على طقسائر الصفات عند الحنفية والاشاعرة والخائف فيه المستزلة والكرامية وقد ورد اطلاق اسم الكلام على الامر المعنوى في اللغة كما في قول عمر رضى الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسى مقالة وفي قول الاخطا ان الكلام لى القواد وانما \* جعل اللسان على القواد دليلا

وهو ضرورى الثبوت في الشاهد وقد ورد الشرع بآياته لله الواحد فتصدق به ولا تشتغل بتأويله وحرفه قالوا هو لا يكون مع قصد الخطاب بخلاف العلم والارادة والعبودية يزورى نفسه مالا يريد ويتكلم بما لا يعلمه واتى في الآيات المتأولة والكلمات المتأخرة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختصر هو باسم المصحف في لسان الشرع والخلاف فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تاه في جواز اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاتفاق على انه محدث مجعول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال وما يأتينهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ٢٢٨ ٢٢٨ وانه لا يطلق انه غير مخلوق

فقال المأمون انه محدث مجعول كما نطق به الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحمد بن حنبل وبشر بن الوليد ومحمد بن نوح المجلى ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق او غير مخلوق بدعة لم يصدر عن النبي عليه السلام وخلفائه والسلف الصالحين من بعده ولا يذهب عليك ان المأمون لم يوافق المستزلة في نفي القرآن القديم ولا خالف اهل

الفاجرة بل هما علماهما فيباق هذه القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله)

يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد افضل من طالب بلا عمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطى قال لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها في التفسير فبانت نيمتا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول بالمدد في الدب عن مسند احمد ان الواقف على طريقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فافهم (قوله بل هما علماهما الى آخره) اورد عليه بجواز نسيتهما دونها وبجواز اشتراط التأثير في المصمود بشرط فقدنهما دونها وذلك متوحه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تفيد شيئا لان كل منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية) قبل بل الاحاديث القدسية وانت

الحق في كونه صفة لله العظيم وانما اخطأ من حيث انه اصاق القول في ان الذكر المحدث مخلوق (سلم)

وخاض في البحث عنه وكان الواجب عليه الكروت كما سكت السلف وحكى انه كتب احمد بن ابى راود القاضي الى بعضهم انه لو تابعت امير المؤمنين في مقالته استوجبت المكافاة الحسنة والسلام فكاتب في الجواب عصمنا الله واياك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتعلمه ما ليس اليه والمجب لنكلفه وما ليس عليه ولا يعلم خالفا لالاهة وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا يعلم غير ذلك والسلام وروى انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الخزازي في امتحان العلماء احضرهم فقال بشر بن الوليد الكندي ما تقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسالك عن هذا المخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لا احمد ابن حنبل ما تقول فيه قال كلام الله قال المخلوق هو قال هو كلام الله لا يزيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ما تقول فيه قال كلام الله وانه مجعول وانه محدث لورود النص بذلك فقال اسحاق والمجبول مخلوق قال نعم قال فان القرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق لجواباتهم وشدد عليهم المأمون وهددهم وتبوا على كلمة الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومائتين

واستوعبت مدة خلافة المنتصم وحدثت في آخر خلافة الواثق سنة اثنين وثلاثين ومائتين واخرج الخطيب البغدادي والحاظ الذهبي باسنادها الى المهدي بالله ان الواثق اقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن ابي رواد فقال يا احد اخبرني عن مقاتك هذه هي مقالة واجبة وداخلة في عقد الدين فلا يكون الدين كاملاً حتى يقال فيه ما قلت قال نعم قال اخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعث الله هل ستر شيئاً مما امر به قال لا قال فدعا الى مقاتك هذه فسكت فقال الشيخ يا امير المؤمنين واحدة قال نعم ثم قال اخبرني عن الله تعالى حين قال اليوم اكملت لكم دينكم كان هو الصادق في اكمال دينه ام انت الصادق في تمامه حتى يقال مقاتك فسكت فقال تثنان قال الواثق نعم ثم قال اخبرني عن مقاتك هذه اعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ام جهلها قال علمها قال فدعا الناس اليها فسكت فقال يا امير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال افلا وسعت ما وسع النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فضحك الواثق وقام قابضاً على كفه ودخل الخلوة وهو يقول ويكرر هلا وسعت ما وسعهم ثم سأل الشيخ ان يجعله في حل ورده بحميل وكان ذلك من اعظم اسباب خود الفتنة وصدر مثل هذه المناظرة عن احمد بن حنبل رحمه الله ايضاً غير مرة هذا واذ قد تحققت ذلك فاعلم ان هذا الخلاف لم يكن **حز ٢٢٩** في القرآن الذي هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته

تعالى التي هي قديمة ليست عنها ولا غيرها لا في اثباتها ونفيها ولا في كونها مخلوقة له تعالى بل انما كان في القرآن بمعنى كتاب الله والمصحف في اطلاق اسم المخلوق عليه فدعا المأمون الناس الى القول بانه مخلوق لثلاث يذهب الاوهام الى انه قديم والاعماء اصروا على السكوت كما سكت السلف لكون الكلام

غير مخلوق ( لما روى عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والاياء اجمعوا على انه تعالى متكلم )

نعم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعاني المرتبة ( قوله لما روى عن النبي الى آخره ) يعني ان ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم المرف واللفظ هو الانصاف بالكلام كالعلم بمعنى الانصاف بالعلم لا مجرد احداث الكلام ايجاداً او كسباً والا لكان موجود السواد اسود واللآلئ باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من انصف به وان كان المتكلم انساناً لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالتكلم بل المتكلم حقيقة من احداثه في جسم آخر قلت لما دل المرف واللفظ على ان التكلم هو الانصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من

فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين وكلام المصنف منصرف عن هذا التحقيق وعلى ما هو رأي اكثر المتكلمين وهو تحبير فلا تكن من القاصرين والثالث في ان الذكر المحدث اعني كتاب الله والمصحف ليس بقديم خلافاً للحنابلة اى عامة المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً وقيماً الا ان يكون مرادهم ما هو مذهب اسلافهم من السكوت عن البحث فيه على ما هو مذهب السلف الصالحين (قوله غير مخلوق) موضوع بل الحق فيه ان اطلاق ذلك عليه لا يجوز لانه بدعة كالقول بانه مخلوق واشد منه فاه اذا لم يكن غير مخلوق كان قديماً وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا ان الله تعالى متكلم بكلام امرنا به بخبر واعتقاد انه صفة له تعالى وحق ثابت له بالمعنى الذي عناء وتقويض علمه اليه تعالى والسكوت عما عداه واما البحث عنه بانه واحد في الازل وانما يتقسم في ما لا يزال الى الامر والهي والخبر يجب التعلق كما هو المنقول عن الاشعري او هو منقسم الى هذه الاقسام في الازل كما هو المنقول عن القطان واطلاق اسم الكلام اللفظي والنفس وان الكلام اللفظي مخلوق او غير مخلوق وما ذهب اليه المصنف في مقاليته وما حققه الشارح فيه يزعمه كلها لهو والحديث وفصول الكلام تركها من كمال المعرفة وحسن الاسلام



( قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ )  
 دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلماً باجماع الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على قولهم طالع بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى ايهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى ايهم بالاحكام المبلفة ويخبر من كونهم صادقين فيما يدعون والاختبار كلام خاص فان ثبت كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى ايهم بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخبر الله تعالى فيهم علماً بذلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخبر الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علماً ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديقهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلماً لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفته وكل ما هو صفة له فقدم فكلام الله قديم وكلام الله مركب

انصف بالكلام النفس وان لم ينصف باللفظ ( قوله ولا يتوقف الخ ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلماً عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علماً ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يخبر جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوت باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس بشيء اذ الكلام في ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد صرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقاً سواء كان متصفاً به او لا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلماً بالقرآن ايضاً ولذا استدل عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلماً وهو الطاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علماً ضروريا بكونه متكلماً ورسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضاً فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لا هذا المقام اذ الكلام هنا في قدم الكلام لا في ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتي ( قوله وذلك لانهم لما رأوا الى آخره ) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صفرى القياس الثاني والحنابلة في كبراء وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صفرى القياس الاول والكرامية في كبراء ( قوله صفته تعالى ) اي صفة

من حروف واصوات مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطرروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة التقيضين فنزع كل طائفة بعض المقدمات فالحناية ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بتقديم الجلد والتلاف قلت قبايلهم لم يقولوا يقدم الكاتب والمجد وصانع التلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف اولوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجود لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل او النبي عليه السلام او غيرها

حقيقة كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليابين بمضاهي الاصطلاحى اعنى الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحديث فان ما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحديث ولا بالقدم وهم لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت شرطا وصرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى ( قوله وهو قديمة ) قال المصنف في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى بنى انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء في نفس الانقضاء لا في التلغظ بها فلا يردان مذهبهم يؤل الى مذهبه كما يأتى فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ما ذهب اليه المصنف محل نظر ظاهرا ( قوله وقيل انهم منعوا الخ ) مراده لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد اقدموا في سفرى القياس الثانى كالاشاعرة لا فى كبراء ( قوله والمعتزلة قالوا الى آخره ) قال المصنف في المواقف ما حاصله ان مقاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا ينكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكننا ثبت امرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون ولو سلموه لم يتفوا قدمه فصار محل النزاع في المعنى النفسي واثباته انتهى قال في شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسبوقة الدالة على المعاني المقصودة وان

( قوله وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي ) يعنى ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف اولوح انما هو الكلام النفسي وحسبنا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطسلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك

كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وانما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالفا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ماهو صفة له

(قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة الخ) يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذاته الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قياس حوادث بذاته تعالى على ما مر (قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له تعالى مؤلفة من الحروف الخ) وذلك لانهم مكروا للكلام النفس الذي يقول به الاشعري ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجأهم الى هذا الوهم

الكلام النفس غير معقول انتهى فان قلت فلي هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقى الا ان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظي لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظي كلام الله عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقى النفسى قال في شرح المقاصد لكن المرضى عندنا انه اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدوا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى (وانه لقول رسول كريم اوفى لسان النبى عليه السلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (قوله فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم مبنى على نفي الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام في اللفظي المؤلف من الحروف المتعاقبة (قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يتحكم به البداهة) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبوها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما جمع عليه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موحدا للكلام في الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصاح له مع ما دل عليه كلام الباغاء من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاحطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل وانت خير بأن الحكم بان كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظي ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل ان الهجئة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسى انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظي هو احداثه في الهواء المجاور للمتكلم المخلوق

فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى منى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم  
معوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة  
في حدوث الكلام اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف  
الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ  
المنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام  
هو المنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ

فكونه خلاف العرف واللغة غير طاهر ( قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى  
منى واحد بسيط ) اى غير منقسم فى الازل الى احبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك  
فلا تعدله فى الازل وانما يتمدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا  
ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجبه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف  
وللزوم الكذب فيها ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن يلزم ان  
يكون المقابلة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق بالذات اذا  
الكل حينئذ شئ واحد ولا يخفى ما فيه من البعد ( قوله تارة على مدلول اللفظ )  
اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام النفسى الثابت بقول الاخطل  
ان الكلام اثنى الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا

ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل مذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار  
الوجود العلمى لكنه فى المعنى المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اعم من الجميل والمفصل  
( قوله واخرى على القائم بالغير ) كفى قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى  
اسم العين واسم المنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالغير  
بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كانت الالفاظ موضوعا  
بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردى المقتول واما  
ان كانت موضوعا بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اى المنى  
الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون  
العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا او حوهرى ( قوله فهم الاصحاب منه الى  
آخريه ) اى فهموا ان مراده من المنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول  
اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ قد اشير الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن  
وذلك الكتاب فمجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول  
كلام المصنف هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعا بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن  
انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم  
فليس مراد القائمين بانها موضوعا بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعا بازائها  
بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعانى الكلية والمستحيلات المتمتعة الوجود فى الخارج  
والقرآن اسم للتويع للشخص فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجى شخصه  
القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى

وهو القديم عنده واما العبارات فاما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلاما لله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وتمكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم منصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ وال عبارات كلام الله تعالى لدلالته وضما على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي الذي هو تلك الصفة الحقيقية ومبني ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبني على استعمال القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المصنفين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام الخصامة (قوله كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعي بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابته وانما الكفر في الانكار بأن يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النفوس دالا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى هو المعارضة في فعل للغة يقال تحدث فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله وتازعته للغة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية في مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم في مطلق البلاغة لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعل من الكل ولما كان البلاغة صفة راحمة الى اللفظ باعتبار

وكعدم كون المقر والمحموظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساد على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى

المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ)بنى ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول في كلام الشيخ تبين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان الاولى وما قيل لا فائدة في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما في قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى نفي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا) لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقة لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود في الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعلوم فى الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختبار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضما لافى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يخفى ما قيل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيها حرب لانا نقول الكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كل صادق على الكل والجزء كالماء على ما صرح به اثمة الاصول فيكون التحدى وامثاله كلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وباتوا سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتغال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ البدال على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالته على المعنى ولا يلزم من اشتغال التعريف على شئ اشتغال ما صدق عليه على ذلك الشئ كاشتغال تعريف الكلمة على المعنى واختيار الثانى يمنع استحالة اللازم لان احده الكلامين وصف اعتبارى لاحقيق وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جملوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون مقرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

(قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على انه اراد به المعنى الثانى وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذاته الله ومدلوله القائم به ايضا



( وهو المكتوب في المصاحف المقرء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ ) وما يقال من ان الحروف لا قطع بالمغايرة بالشخص فيقع المصنف فيما يهرب من لزوم المقاسد التي ذكرها وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بملافة العموم والخصوص فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخامس كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الحلي ولا يخاف من ان يجهل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخامس انتهى يعني فالوصف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخامس القائم بذاته تعالى وبالحدوث بقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولا خير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المصنف القائل بان الحادث فيها هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة طاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المنصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهرها ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالمسموعة والسيلان وهو في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قادح في ذلك المذهب اشد القدح **قال المصنف** وهو المكتوب في المصاحف الخ **قوله** فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاء نعم ثبت في المصنف هو الصور والاشكال كما في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنية الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حل الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا تجوز فيها والاقيها تجوز ايضا اذ المراد بحفظ الامثال والاشباح كما لا يخفى **( قوله** المكتوب غير الكتابة الخ **)** يعني ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف مارة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله المكتوب غير الكتابة الخ حوايا عنه **( قوله** وما يقال الخ **)** يعني ان المصنف موافق للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحرف المتعاقبة المترتبة في الوجود كيف وذلك الترتيب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الخاتبة القادحين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني

والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة  
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعاقبة بالكلام دون

( قوله فجوابه ان ذلك الترتيب الى آخر ) اي ذلك الترتيب والتعاقب في الوجود  
انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لافي نفس الحروف  
واعترض عليه بانه يشكل الفرق حيث يبين قيام لمع بذاته تعالى وقيام لمع وبانه يلزم ان  
لا يكون التحدي بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها التحدي  
على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه  
ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف في عدم الآخر  
كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضحي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما  
ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستجيلا في حقا بطريق جرى العادة لعدم  
مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم  
ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذاتها قيل وفيه بحث اذ الترتيب الوضحي  
بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانما يتصور في الجسمانيات دون المجردات  
وليس بشيء اذ ليس مراد الجيب من الترتيب الوضحي ما يختص الاجسام بل مراده ان يكون  
لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالترتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات  
واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضي الذات امورا لبعضها تقدم بالترتبة على  
البعض الآخر فلا يرد على المسنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد  
عليه اشكال قوي هو انه لا شك في انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن  
وذلك بدبي وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بينه الشخص القائم بذاته  
تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند  
جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما  
ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكما ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم  
حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف  
كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قدما في ضمن فرد  
القديم القائم بذاته تعالى وحادثا في ضمن افراد القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني  
بان المقام المذكور مندفع على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع للاول  
بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ  
لا تتغير بالشخص باعتبار تناسل المحال ولذا جعلوا اسامي الكتب من قبيل اعلام  
الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح  
التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامي الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام  
الاحناس ( قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ ) جواب سؤال مقدر قائم لما ذهب  
الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

( قوله فجوابه ان ذلك الترتيب  
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة  
الآلة ) هذا يدل على ان  
الشيخ يمنع صغرى القياس  
الثاني وهي ان كلام الله  
تعالى مركب من حروف  
مرتبة متعاقبة في الوجود  
بخلاف الحباله قائم  
يسلمون هذه الصغرى  
ويمنعون كبراه فلا وجه  
لما قيل انه لا يمنع للاشمري  
في الذهاب الى الكلام النفسي  
الازيادة المؤنة لان التدافع  
المذكور في نتيجة القياس  
باق حيث ان النسبة الى الكلام  
الذهني فكالم الواجب عليه  
على ما ذكره ان يتمتع كبرى  
القياس الثاني لا صغراه  
كالخاتمة ثم لو لم قل الشيخ  
بالكلام النفسي في مقام  
الاستحسان عن الشبهة  
المذكورة لكان له وجه  
واما التزام امر في جواب  
ايراد لا يندفع به ومع ذلك  
هو في نفسه محل تردد  
بحسب الاستدلال عليه  
والخصم يستدل على نفيه  
فلا ياسب من مثله انتهى

نفس الكلام جما بين الأدلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية الأقدام وبعضهم أنكره أما أولافلان مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وإنما يصير أحد هذه الأوصاف بحسب التعلق وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطايعها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف وأما تأييد فلان كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أصراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قيل إن يقال الحركة

إلى دفع ما يعارضه من أدلة المعتزلة الدالة على حدوث الألفاظ فدفع التعارض بأن تلك الأدلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام بمعنى الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه أن تلك الأدلة إنما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا ( قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين إلى آخره ) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال في شرح المواقف ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة ( قوله وهذه الأوصاف ) أي كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه في الازل وكونه ليس بامر ولا نهي ولا خبر وإنما يتعدد ويصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظي أي على كون الكلام اللفظي المتمدد الأجزاء المنقسم إلى هذه الأشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز أن يكون اللفظ عنده مجزأ بسيطا وهذه الألفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فإن كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل أهل التحقيق مثله بأن دراج الأشجار بأغصانها وأوراقها وأثمارها بطنا بسد بطن في النواة الواحدة انتهى وليس بشيء لأنه إن تميز الأجزاء والأقسام في ذلك اللفظ الإجمالي في الواقع فقد تحقق التعدد والأجزاء والأقسام في الازل فيتوجه عدم الأسباق وإن لم يميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما ونزوم الأشكال في الفرق بين قيام لمع دون ملمع وكذا قيام سائر الكلمات مع مقابلتها المهمة الغير الموضوعية لمعنى والتفصيل بالنواة غير صحيح لأن المادة الأصلية للأغصان والأوراق والأثمار متميزة في النواة عند المتكلمين القائمين بعدم اتصال الأجسام وتركيبها من الأجزاء التي لا تجزى ولذا كان جميع أولاد آدم عليه السلام متميزة في صلبه عليه السلام ( قوله موجودة بوجود إلى آخره ) يعني لو كان الأصوات السيالة القائمة بالمكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم أن يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الآخر كالحركة السيالة وذلك باطل بذاته فقد حل كلامه على أن الشخص القائم بالمكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص مع كونها من نوع واحد لا يختلف في مقتضاء وهو السيلان لا يقال يجوز أن يكونا متجانسين بأن ينضم إلى الجنس المشترك بينهما

( قوله يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أصراضا سيالة ) أقول للشيخ أن يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز أن يكون عروض السيلان إنما لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحديقة السير المساعدة حدة لا بصار أشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة

توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتماق بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارىء من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارىء وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون ما بين الدفين كلام الله تعالى

فصلان متباينان ويكون الثبات مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لا ما قول فلي هذا لا يكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لا اختلاف نوعيهما فيقع فيها مرب فلا بد من ان يكون من نوع واحد فحينئذ يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي والمكرمكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كافية ضيق الحدقة الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا ( قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره ) اي اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجوهرية او لا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيها مرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجنس في كلامه لغوي لا منطقي وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات المخلوقات باطل عندهم فاطنك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قل ان اريد بالمجانسة مايم مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التسالي ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة ( قوله واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد الى آخره ) اي المفاسد في الواقع فلا يرد ان الممنوع في لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم للزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات المتكبر اي كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جهة المنشأ دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

انما هو اذا اعتقد انه من محترقات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وماعلم من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما قبله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجمل التغير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

( قوله انما هو اذا اعتقد انه من محترقات البشر الى آخره ) اي لا اذا اعتقد انه من محترقاته تعالى فالخصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه من محترقات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من محترقات المخلوق ( قوله اما اذا اعتقد انه ) اي ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى لكن يحمل الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وماعلم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اهم من ان يكون المعاني او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وماعلم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد شہرستانی وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دلالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيها حفر لاختيه المسلم ( قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة الى آخره ) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا بخصوص آخره واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امار رفع او انتهاء ولا يتصور نفي منهما في القديم لان ثابت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والعقهاء وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التاليف وان امكن ذلك في بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كافي حق الشيخ والشيخة اذ اذنبا فاقبلوها بل اكثرها محمول على نسخ الملقوظ بمعنى رفع حكمه او انتهاءه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كالآيات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقي قرائتها والتلفظ بها وهذا

الى الماهوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته  
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسى  
فيناصفة يتمسك بهما من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق  
على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسى

الوجه مدفوع اما اولافلان كلام المصنف في الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل  
من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا في الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام  
واستهاؤه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا لو كان  
الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا استهائه لان  
ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة  
وغيرها من الامور الاعتبارية فلا يكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية  
وان كانت ازلية يمكن رفعها واستهائها كالاعدام الازلية للحوادث وامانايا فلانه انما  
يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ما قرؤه هو عينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى  
فالحدوث تلفظه لا ذلك الملفوظ الشخص واما اذا حمل على ما جوزه في الوجه الثانى والثالث  
من كون ما قرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدّها اهل العربية شخصا  
واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق الفيلسوف فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ  
في كلامه الى الماهوظ الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام  
اللفظى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله  
حادث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف  
بعض افراده بالحدوث فيما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما  
بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى مصنف بكلام قديم  
واندفع المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر  
عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ ( قوله هي ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره )  
حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نصيا وهو ما رتبناه في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب  
مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرار  
الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما  
يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما في قولهم  
زيد متكلم بمعنى مصنف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف  
بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك  
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس  
والآفة وقوله هي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى  
آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأه ليكون اشارة الى انها بما يطلق  
عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شائع



( قوله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الخ ) على هذا يكون من الامور الموجودة في العلم ولا ينكر احد علمه تعالى ازلا وابدا بما في القرآن المجيد من الكلمات واصنافها واحكامها بترتيبها الخاص واقسامها من الامر والنهي والخبر والاستفهام والحكايات والقصص وغير ذلك

( قوله وهذه الصفة ) وهي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ( قوله وتلك الكلمات المرتبة ) اي الموضوعات بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظي وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله **حج ٢٤٢** تعالى تلك الكلمات في علمه

وهي غير العلم فانها قد يختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لما فقد تماق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منافق ليس كلاما بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير ومارتبها غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند منبتيها له تعالى ففي انبث ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل عظيم في المقصود ( قوله وهي غير العلم ) اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف ادلوكات هي العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعاً اذ لا يمكن ترتيب المراتب وانما عدل في انبث المفارقة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه لان الترتيب يتماق بالافردات المعلومة تصورا لا بالجموع المجهول تصديقاً فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي لا لمطلق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المترتبة في الخيال وان كانت محذوفة لفظاً فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لاعلى العلم بها ولو لم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المترتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كاذب اليه بعضهم ( قوله فنقول كلام الله تعالى ) اي الكلام النفسي ( هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة ) اي مبدأ التأليف ( قديمة ) يعني وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامي الآثار

الازلي وهذه الصفة، مفارقة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاعبارات والانشاءات ولما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب فيه متوجهاً الى المخاطب المقدر اذلا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة

الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هي من ( على ) الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت اوصفة اخرى تزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيا بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيها سبق انه علم اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتأخر في علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها وجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه الخ

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى اذلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الامارته الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لاتعاقب بينهما فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهما فى الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم فبها ان التكلم عند الاشارة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى اذلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى اذلية كما اشرنا فعل هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعم المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالاجبال بالاختيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوماه تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه ولقد افهمنا قوله وليس كلام الله تعالى الامارته الخ فاندفع عنزعنا الاوهام غير انه يرد عليه ما قيل هذا قول يتميز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيا وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صوراً مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجمالا فهناك ترتيب اجمالى وقد يجاب عنه بان هذا يخرج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمناقاة احدهما الآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التى اوردتها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهنى ليكون مآثرؤه عين الكلمات المرتبة فى علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون مافى العلم موجودا علميا ومآثرؤه موجودا خارجيا ادعى تقدير ان يكون الصور العلمية امثال مآثرؤه واشباحها لا تنفصها لا يتدفع شئ من تلك المفاسد والاشعرى لا يقول بالوجود الذهنى قائل ان تخرج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعرى من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل فى الجواب ان كون الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات قطعى الفساد اذا الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلمى) وذلك الوجود العلمى لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما صرح فى تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمى للكلام اللفظى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الخبابة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السبالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي

( قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ ) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما صرحت ان ما جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لانفس الكلام النفس وتوصيفهم الكلام النفسى بالقديم انما هو بمعنى الازلي كاقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفسى معاني القرآن فاهو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفسى ليس صورة علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها في مدارك مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك الشخصيات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك الشخصيات للقطع بان ما قرؤوها موجودات خارجية غير متصفة بشخصيات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين ما قرؤوه فيندفع الاول ايضا ( قوله ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره ) اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف والالفة يشهدان بان المتكلم من انصف بالكلام لا من اوجده في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قياس كلامه تعالى بذاته ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ الخ ) بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لبيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلية من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى فانه بظاهره يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على مالاختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام فى الحقيقة هو ذلك النفسى واما اللفظى قائما بسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل \* ان الكلام لى الفؤاد وانما \* جمل اللسان على الكلام دليلا \* لكنه خلاف

( قوله مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره ) وذلك لان الكلمات المرتبة فى علمه الله تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى ( قوله وعلى مذهب الخبابة من قدم الحروف والاصوات مع بدية تعاقبها ) وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات المرتبة فى الواو العلمى ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها ) وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة فى العلم ( قوله وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السبالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب ) وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التى هى كلامه النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى به

( قوله ما بين اوراق ديوان الحافظ ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب وديوانه الفارسي المتداول بديار الفرس والجبّال وخراسان وما وراء النهر ( قوله واسماؤه توقيفية ) هذا هو الحق متصف به الله سبحانه بما وصف به نفسه ونسبه بما سماه ونعتقد ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت لله تعالى بالمعنى الذي عنه ونعت عند حدود الله تعالى ولا يتجاوز عنها في اثبات شيء منها وتخييه ولاحد الدلالة بتعيين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا نطلق عليه تعالى قط ما لم يرد به الشرع لا بطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية او غيرها الا في مقام ﴿ ٢٤٥ ﴾ الضرورة من البيان والترجمة مثلا اذا لم يعلم التركي ما هو

المراد من اسم الله تعالى فنقول له هو تكري وللفارسي هو خدای واما ما ذهب اليه الفزالي رحمه الله من تجويزه اطلاق ما علم انصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندي ابعد من اطلاقه بطريق التسمية لاقتضائه مصداق الحمل ومنطاط الحكم فيه تعالى ولا يعلم نبوته له تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لا بهامه القص والكذب

الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتب المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كإنكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق مهابر فض التحصن والجدال يتهدد بعقبة هذا المقال ( واسماؤه تعالى توقيفية ) اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به

اظهار من كلامهم ( قوله الى سفسطة ظاهرة الخ ) قد صرفت تأديته اليها ( قوله فان المتحدى به الخ ) لما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ماهو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لا امثالها واشباحها ( قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره ) قد صرفت اختلاف هذا الكلام فيما اوردته المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذا الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يخال ان تجويز ابي حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿ فترؤا ما يفسر من القرآن ﴾ قد دفعه بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام ﴿ قال المصنف واسماؤه تعالى توقيفية الى آخره ﴾ التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ما اورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق او لا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورد التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ما ورد في الشرع

( قوله فان المتحدى به يكون كلام الله تعالى ) اي حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والآيات التي تحدى بها

اتى عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدى موجودة في الخارج وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسب كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدمي الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي ( قوله يكون كإنكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ) مع اننا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لقطعا فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرج عنه كونه كلاما له تعالى حقيقة

اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحل في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه ومهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجوز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ العقبة لان الفقه فهم فرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتنظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاعتزاز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل

( قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات ) كاسم خدای ویزدان و تکرری فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق ( قوله مأخوذ من العقل ) وهو الجبل الذي يشده البعير بذراعه فكانه عقل له شيء اي حبس وشد

وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولاً بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لا بد في بيانها من دليل شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بما بلغ ادراكنا وبمده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصناته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات ( قوله انا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره ) لا يعني انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه ( قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره ) اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع طاعة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان نعمه عن ذلك ( قوله لان الطب يراد به الى آخره ) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قلة الارادة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي جمل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم ( قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف ) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لا بد من مقتضى لاندفاع التوقف



(قوله مع شيوخهما) هذا في القرن الاول والثاني وبين المجتهدين والفقهاء في حيز المنع ولا عبرة لشيوخه في القرون المتأخرة وفي السنة العوام ثم مرادفهما ٢٤٧ للواجب لا توجب صحة الاطلاق فان الواجب ليس بما ورد

به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لو سلم صيرورة ذلك اجماعا فهو ليس بحجة في باب العقائد عند الحنفية رحمهم الله ومن جعله حجة فيه فانما ذلك في اجماع الصحابة بتصريح الكل من غير سبق خلاف فيه لان العقائد لا بد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائع والظن غير كاف

بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن اشرع انتهى قلت ذهب الامام الفزالي الى جواز اطلاق ما علم انصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الامتناع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجرى مجريهما وهو تعالى منزّه عن يتصرف فيه هذا كلامه وبشكل ذلك بلفظ خدای وتكری وامثالهما في سائر اللغات مع شيوخهما من غير تكبر الاله الا ان يقال ان لفظ خدای معناه خود آينده اي الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر اسماءه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية (والمعاد) اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلاث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى ﴿اولم ير الانسان انا خلقناه من لطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه ما لا يابق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حل العلم في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واصل اللغات هو افة تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اي بما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوتة عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فانهم وتأمل فيه ﴿قال المصنف والمعاد حق﴾ المعاد مصدر مبني او اسم مكان وحقيقته المود لوجه النية الى مكان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الماء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المصاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعاد رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرق عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لمصره في المسند اليه اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا اعم منهما (قوله باجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

(قوله ويشكل ذلك بلفظ خدای وتكری) فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آينده) فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه بما علم انصافه تعالى (قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلذذها بالذات العقلية وتألمها بالآلام النفسانية فانه

وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرطا ولا يكفر من انكره فلا يلزم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل الحكمية ولذا اثبت الحكماء وبخنا عن احواله (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من لطفة الآية)



ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحىيها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ﴿ قال للمفسرون نزلت هذه الآية فى ابى بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قدم وبلى فقتله بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد ما رمى فقل صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الاصناف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الساطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تساهى الابدان بالبرهان وباعترافيهم (يحشر الاجساد ويماد فيها الارواح) باعادة البدن المعلوم بعينه عند

لاجل ان اجماهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية منبثقة لاحشر الجسماني للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالايجاع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا (قوله واتاه بعظم قدم وبلى الى آخره) يقال رمى العظم يرمى بالكسر من باب ضرب يضرب اى يلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزائه بين اسببه وجمله غسارا وقوله اترى الله الخ بمعنى انظن احياء بعد هذا لانكار التوحيدي اول المتعجب (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان فى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلان مدخل لتساهى النفوس وعدم تناسلها فى هذا السبب بل مداره على عدم تساهى الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناسلها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناسل الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فانوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناسل المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على اقتراح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الابائيات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادنا والمحشورون متناهية (قوله فيستدعى حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد قد ابطالها البراهين (قوله باعادة البدن المعلوم الخ) الاولى باعادة الشخص المعلوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعلومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)

ومن زعم ان ورود الاذن باطلاق اسم اذن باطلاق مراد فيه فقدانى (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد بانبات الحشر لا آدم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم فى الكمال والنقص كالحبوانات المعجم والمقصود من ذلك دفع الملح اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحىيها الذى انشاها اول مرة قطعا لعرق التأويل وقلمنا لبابه بالكلية اذ لا يأتى به هذا القطع والقلم الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلم المذكور نقل الحديث ايضا (قوله فان النفوس الساطقة على هذا التقدير غير متناهية) فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

ليكفروا بنفس قولهم بقدوم العالم على نحو ما يقولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأديه لا نكار الحشر الجسماني ووجه  
الدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المعنى لا التزاما (قوله باعادة البدن المعدوم بعينه) لا دليل على ذلك لاس حيث  
المقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازي مع نعتة فيه بل الدليل قام على خلافه فان الاعادة لا بد  
من بقاء المصاد محفوظ الوجود والوحدة والا لا يكون اعادة بل ايجادا مستأنفا وما ذكره الشيخ الرئيس في هذا  
الباب واضح بين الاعادة وان لم يحصل مضاء للمتفلسفة ومذهب الخفية ان اعادة المعدوم بعينه متممة والائمة الثلاثة  
ومعهم زفر رحمهم الله متفقون عليه وصرح به ابو المنصور المازي في التأويلات وما وقع من بعض اتباع المتفلسفة  
من تخصيص ذلك بالاعراض حصلت من القول مردود عليه وامكان الحشر لا يتوقف عليه اصلا وما يدل قطعا  
على ان هؤلاء الفقهاء المظام يقولون بامتناع الاعادة مسألة اليقين وذلك انهم اختلفت اصولهم في ان تصور شرط  
في انعقاد اليقين ام لا فذهب ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله على اشتراط امكانه الذاتي بمعنى عدم استحالة عقلا وشرط زفر  
امكانه العادي ايضا بمعنى عدم استحالة في مجاري المادة لان وجوب الكفارة في يمين يشترط فيه البر حتى يصير التكفير  
كالباد ذهب ابو يوسف الى عدم اشتراط اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب انعقادها في حق وجوبها ثم فرعوا  
على هذه الاصول مسائل منها **٢٤٩** ما في الجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة

في رجل قال والله لا  
أكلك حتى يأذن لي فلان  
فأت بقطع اليمين ولو قال  
لا صرأته انت طالق ان لم  
يقتل فلانا وفلان ميت  
وهو لا يعلم بموته لا شيء  
عليه وان كان عالما به طلقت  
اسرأته وقال ان لم اشرب  
الماء الذي في هذا الكوز  
اليوم وفيه ماء فاهرق قبل  
الليل لا يحنث قال الشيخ  
نجم الدين النسي رحمه الله

بعض المتكلمين بل اكثرهم اوبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم  
وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالة  
ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد  
الشيء وقتا ما لم ينعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهده علم ان الوجود واحد

وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع (قوله علم ان الوجود واحد)  
اي بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود أمس بعينه وشخصه لان الزمان  
ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزعم بان قال  
ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا  
غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا  
عدم الخ اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم ينفد  
هويته زمانين لم يلزم التحكم الباطل في الحكم بان الوجود في الزمان الثاني هو بعينه

في شرحه هذا قوله ما قال ابو يوسف يحنث لان المذهب عندها ان اليمين لا تنقذ على ما لا امكان له ومتى اضيف  
الى يمكن ثم زال الامكان لم يحول الى ما يحتمل الوجود والامكان اما في مسألة الاذن فان جعل الاذن غاية وغاية اليمين  
آخر اجزائه او كان محتملا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه في حياته القائمة به واما مسألة القتل لان اليمين  
لم تنقذ على الذي يحتمل الحدوث وانما عقدت على الحياة القائمة به على ما قدره في نفسه فلا يبق على ما يحتمل الوجود  
وهو حياة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحياة الموهومة التي ستوجد بالايجاب فيكون الفلان بعينه فانهقدت  
اليمين لانها عقد يصح مع كل حظر كما في قوله والله لا مسن السماء واما مسألة الكوز فان اليمين متى عقدت على فعل  
لا يمتد كالشرب موقت باليوم كان اليوم ميارا فلا يلزم انعقادها الا في آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقدا ويلزم ابتداء  
المقد في آخر النهار والماء هالك فلا تنقذ عندها ولهذا قلنا في قوله والله لا مسن السماء اليوم ان يحنث في آخر النهار  
بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز حيث لانها انعقدت مطلقة والمطلق غاية هلاك الخائف  
او هلاك ما عقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة المقدحتت واما عند ابي يوسف فيحنث في هذه الصور كلها لان  
اليمين في المستقبل تستغنى عنه عن الاحتمال هذا كلامه وفيما امكن عقلا لاعادة ولم يوقت يحنث حالا عندا ثلثة بيقن

يبحث بناء على العادة وعند زفر لا أصلا لامتناعه عادة وحاصل ٢٥٠ ما استفدناه من كلامهم ان إعادة الحيوة

السابقة مستحيلة عقلا بخلاف الاحياء ثانيا

واما اذا عدم فليكن الموجود السابق (ا) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعني الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم) ولم يستمر الوجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم التحكم الباطل في الحكم بان هذا الوجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لاموجود آخر مثله اذ لا فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شيء من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود الثاني مشتملا عليه ويكون مرجعا للحكم المذكور ويندفع التحكم وحيث لا مرجع فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اي زيدا قبل موته مثلا وليكن (المعاد الذي حدث ب) وهو في المثال زيد المحدث بعد موته في وقت آخر (وليكن المحدث الجديد ج) وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته في جميع الشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عداها الغير المميزة عن كونها الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل الاستدلال مبني على ان الزمان ليس من الشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله في الحدوث بعد قضاء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد حادثا قبل قائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الثاني قطعا كادل عليه تمهيد الشيخ والامتيار بينهما من جهة الشخصات الآخر لا بالزمان لا اشتراكهما في زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض مناد او قبله او بعده (لا تحادها الا بالعدد) علة لكونها متماثلين من كل وجه والا لولى ان يقول بحيث لا يتغيران الا بالعدد واذا كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز ب عن ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه اي الى ب بان يقال هذا دون الآخر (فان نسبة (ا) كاشته (الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر) فيها جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها اولاً) وتلك النسبة مافي قوله منسوبا وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكره في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر \* ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم \* بين قلوب من قراع الكتائب \* بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب قلوب سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل بمبادل

(قوله وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان الخ) اي وليكن ب المماثل لج المتحد معه في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له في جميع العوارض والواحق التي يمكن اشتراكهما ووافقتها فيهما من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها (قوله فلا يتميز ب عن ج) اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو ب لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امرين هما ب و ج المتشابهين من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع الواحق الممكنة المروض لهما معا ولا تفاير بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي ينظر ويتردد في انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما ان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون ا اولي به من الآخر او لا يختلف بل يكونان متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح ح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا

في الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل (ا) لاحدهما لولى من ان يجعل للآخر (على)

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى (لب) دون (ج) لانه كان (لب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد في نفسه من حيث هو وجوده ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ما لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوده اخر واذا لم يعلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال عدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما معادا

على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموت الاولى الآية مبالغة في نفي الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير متخالفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا في اشتغال احدهما على شيء من موضوع الوجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) في نفس الامر (من ان يجعل للاخر) واذا انتفى الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكلما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا في المبادئ العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتغال المذكور يستلزم انتفاع الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كانت لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم الحضري (نفس هذه النسبة) التي نفينا تحققها في نفس الامر واحده في بيانها (اخذ المطلوب في بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يعلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان لج) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي ادعى كونه تنبيهها اذ الخصم بمنع ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعني ايسر لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة في عدم ثبوتها منفكا عن الوجود الخارجي كالمذهب اليه المتعزلة وذلك المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لوجاز اطادة المعدوم بعينه لجواز اطادته مع مثله من حكل وجهه واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو في حكم المبادئ العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

(قوله فهو نفس هذه النسبة) واخذ المطلوب في بيان نفسه اي هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا في ذاته لا تفاوت بين ب وج في هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة اصلا (قوله) بل يقول الخصم انما كان (لج) وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين ا و ج ليس باقل مما هو بين ا و ب (قوله بل اذا صح مذهب من يقول) الى قوله امكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التي يقال يعود بها باقية ومنعطفة ح في حال عدمها اذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود في الوقتين امرا واحدا لا انخفاض وحدته (قوله ولم يجعل للمعدوم في حال عدم ذاتا ثابتة) على ما هو التحقيق فان عدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه مادام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم في الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج

واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما معاداً غير نفسه مع الآخر فان استمر موجوداً واحداً او ذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً او ذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه

لاتحاد الاثنين وامان لا يكون شيء منهما معاداً وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما معاداً ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل . واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجوداً والآخر معدوماً اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث به قد فناء الاول هو الموجود السابق لا وجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالحادث الجديد من مقتضيات التحكم لا مجرد التوضيح كما هم وبذلك يتدفع ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله بمنوعة في عوارض المعاد بجميع الاجزاء المتفرقة لان المرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المتماثلين في محل واحد وان قام احدهما به والآخر بشخص آخر فلا تحكم لان المرض المعاد هو القاسم به فلا يدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام ( قوله ) واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره ( دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعاً قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدان بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المفارقة بين موضوعيهما ولو مفارقة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمفارقة التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود الموضوع وهويته او نبوته في العدم منعكاً عن الوجود الخارجي ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومفارقة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها نبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتاً واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما قبلنا نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلاً لا باعتبار وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين نبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متميزة ثابتة حال العدم ويقاؤه ذاتاً واحدة في نفسه الى ان يالحقه المحمول الثاني انما يتصور باحد الاسمين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلاً فبقي الاثنينية الصرفة

( قوله ) واذا كان المحمولان الاثنان ( هما الوجود والعدم يوجبان الموضوع لهما اعنى مروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريقتها ( قوله ) فان استمر موجوداً واحداً ( وذلك بان يستمر ذاته ووجوده ( قوله ) او ذاتاً ثابتة واحدة ( وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئاً واحداً ويكون له جهتان من وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا استمر ذاتاً فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم شيئين اثنين ( قوله ) فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة ( بقيت الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة اصلاً واحدة



وربما يخالف الاوهام انه اذا عدم في الخارج ببقى في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان تابنا في الدم ووجه دمه

اي الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبيعا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات الممدومات حال عدم لا يقال انما سبق الاثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لاننا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدتا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين \* واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك فقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على الممدوم كما قررته المتأخرون واوردوا عليه بوجوه \* الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة الممدوم لصح الحكم عليه بامتناع المود لكن الممدوم ليس له هوية ثابتة يمكن الاشارة العقلية اليها \* الثاني النقص بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل \* الثالث المنع بان يقال لانهم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو لم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر ( قوله وربما يخالف الاوهام الخ ) ايراد على الدليلين باننا لانعلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة في الخارج حال عدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لا وله وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر الى ثبوت المحمول الثاني فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته في نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان تابنا في الخارج متفكا عن الوجود الخارجي في حال عدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين ( قوله ووجه دمه ان الموجود في الذهن بالحقيقة الى آخره ) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين \* الاول بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني \* الثاني باثبات المنوع اعني لزوم التحكم والاثنية الصرفة مع انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه \* الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة

( قوله فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ) يعني انه وان لم ينحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه ينحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة



(قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتتفة بالمشخصة الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتتفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتتفة بالموارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المهمة من حيث انها كذلك في الذهن **٢٥٤** وامتناع وجودها فيه من حيث انها

مكتتفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة مشخصة في الخارج فامتداد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريدها عن كل منهما عما يبرزه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجود في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث انها موجودة ان فيها بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضها المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بموارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينبغي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك الموارض فليتأمل ثم قال هذا المورد

ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتتفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل

في الذهن بمشخصاتها الذهنية وهي تلك الشخصات ليست هوية خارجية والا لزم انصاف الهوية الخارجية بالموارض المختصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها او لا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل وينجبه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا بتجريده عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هوية الذهنية بتجريدها عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتتفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية او لا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا شك في انحفاظ الوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني **٢٥٥** الثاني بابطال السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته كل يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية وينجبه عليه انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك ظاهر البطلان **٢٥٦** الثالث باثبات المنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن الوجود الذهني غير كافية في اندفاع المخذورين لان قولنا هذا مبدأ وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم في جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالموارض الخارجية فهي موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لاذهنيات يكنى في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان المبدئية والمعادية والموجودية في السابق او اللاحق من المقولات الثانية العارضة لمعرضاتها في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجية من القضايا المتعارفة التي حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اتادة

بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان بمتلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات (المدوم) واستمراره في الخارج ولا ينبغي كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون التثبات مفقودة في الخارج انتهى كلامه اقول وانت خير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فلما سمع ان يقول تكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها

المعدوم بعينه تقتضي الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين في الخارج وإذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد من انحطاط وحدتها في الخارج ولا يكفي انحطاط وحدتها في الذهن ولذا لم يلتفت إليه الشيخ ونتجه عليه أن صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المحذور الأول أعني الحكم لكن لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني إذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متعديين بالذات إلا إذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انحطاط وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني إذا قرر هذا فنقول قد حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوحد الأول ولذا أورد عليه بعض المتأخرين في حواشي التجريد وثبته المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بأن كون الموجود في الذهن شحما ذهنيا محفوظ بموارض ذهنية يكون به التجريد عنها الشخص عين الخارج لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك الموارض ثم اختاروا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق في الجواب أن يقال الحكم بأن (ب) مثلا في الخارج هو ما كان (أ) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة مع الحفظ في الذهن أعني ينفع العلم بأن (ب) كان (أ) في الخارج فلا بد فيه من أن لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى وأجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بأن حاصل جواب الشارح أن حصول الأشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحطاط الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لأن الموجود في الذهن حقيقة إنما هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتشفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث أنها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث أنها مكتشفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت موحودة ومشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا ينصور إلا بعد تجريد كل منهما عما يبرزه ويخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الأمر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه إذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فإنه إن أراد بتجريد الهوية الخارجية عن الموارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك الموارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وإن لم تجرد عن صورتيهما الحاصتين مع صورة النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة بعد تجريدها

في صحة الاعداد وعدم  
الاحتياج في ذلك الى  
الحفاظها بحسب الخارج  
فإن المنافي لصحة الاعداد  
إنما هو الاثنية الصرفة  
في كلا الوجودين لا الاثنية  
الصرفة في الوجود الخارجي  
فأبتأمل

عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما تأدت الى الذهن من طرق الحواس بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فقلب عن بصرنا ثم رأيناه ثانية فحكمتنا بان هذا الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره الامكار وهو المراد بقول بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم الى آخره وان أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليقى في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فلامترض ان يمسود بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاءا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها المشخصات الذهنية مناف لحينية كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبرة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حل مراد هذا المجيب على الشق الثاني وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشتمل الخيال والالام يستدفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مالا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه حلا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لا يستدفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة الخيالية المحفوظة للوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لاناقول فعلى هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى في الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن مستأنف ولا نسلم وجوب بقاءه مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يخفط الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدة الشخصية ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بحصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع ابراده بانه حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان الذاتي وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر وعند

وايضاً كان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضاً فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبتة الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

المعيد الموجد الذي هو المبادئ العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصراً في فرد ونحن نقول يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الوجود الخارجي قائماً يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقاً وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما نصير بالفعل باعتبار الشخصيات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم ( قوله وايضاً كان المعدوم الى آخر ) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدي الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد بهما فلا يكون وحدتهما المحفوظة شخصية بل نوعية واما باتبات المنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المذخور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافياً في صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فناء بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الازهان العالية والسافة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معاداً واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفاً الا ان يكون هذا الجواب مبني على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضاً صورة جزئية حاصلة يتعاقبها صفة البصر من الموجد وهو اقله تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده قائماً وان كانت جزئية حقيقية ايضاً الا انها لم يترتب على تعلق صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكمل من غير المرتبة عليه فين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الوجود الخارجي بالصورة الجزئية الخيالية لنا فانحفظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

( قوله وايضاً كان ) المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ) يعني ان كون هذا المعدوم الخارجى باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معاداً بحدوث الموجود الثاني فانه كان هذا المعدوم وهو (ا) موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو (ج) موجود فيه ضرورة تكون جميع الحوادث موجودة في الازهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو (ب) الى المعدوم السابق الوجود الذي هو (ا) اولى من نسبتة الى المبدأ المفروض الذي هو (ج) لفرض كون (ا) د (ج) متساويين في الماهية ولو ازمها في الذهن ايضاً فكما يجوز حينئذ ان يكون (ج) مبدأ كذلك يجوز ان يكون معاداً وكما يجوز ان يكون (ب) معاداً كذلك يجوز ايضاً ان يكون مبدأً ومستأنفاً فلا يتميز في الواقع كونه معاداً عن كونه مبدأً ومستأنفاً هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بعد التأمل التام

ومنها انه لو اعيد الممدوم لزم تحلل المدم بين الشيء ونفسه فان الوجود باقوا لاحقائى  
واحد واورد عليه ان اللازم عليه تحلل المدم بين وجودى الشيء الواحد واستحالة

بمترلتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد ( قوله ومنها  
انه لو اعيد الممدوم ) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان  
يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والموارض المشخصة السابقة  
كما هو معنى اعادة الممدوم بسببه اذ لو كانت الذات او شيء من تلك الموارض غير  
ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة ما يجسسه او يعاينه ( لزم تحلل المدم بين  
شيء واحد ) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطلان لان التحلل  
انما يتصور بين شيئين ولا يمتثل لتحلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين  
فحينئذ يكون الوجود الثانى مثل الاول لاعتية ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس  
الامر يستلزم تعدد الوجود فيها فلا اعادة وان اتحد يلزم التحلل المذكور فالمراد  
من الشيء الواحد هو الوجود الواحد ولا ياباه الاستدلال بقوله فان كان الوجود  
سابقا الخ فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن  
حل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج  
هويتان تقوم احدهما بالآخرى كقسيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود  
لا يجوز تبديله مع الحفاظ وحدة الذات والهوية والتساق هو الظاهر مما ذكره  
فى حواشى التجريد وبؤيده الايراد الاكبر ( قوله واورد عليه ان اللازم  
الى آخره ) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تحلل زمان المدم بين زمانى الوجود  
الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعداد واستحالة اول المسئلة لان من يجوز  
الاعداد يجوز ذلك التحلل بالضرورة كتحلل زمان الوجود بين زمانى المدمين  
السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لا نقول ما ذكره  
من تعدد الوجود تعدد اعتبارى باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد  
باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريدانه لو اعيد الممدوم  
لزم تحلل المدم بين شيء واحد لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع  
كيف ووجوده قبل المدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريدانه لو اعيد  
لزم تحلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم  
وبطلان اللازم ممنوع كيف وتحلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين  
بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون  
الزمان من الشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لاشك فى كونه  
مميزا فى الجملة لكن قد اشترنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من  
عوارضها والزمان من قيل الثانى وما نقاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز  
الاعداد جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا او لا

(قوله بجمع الاجزاء)  
وهذا مذهب الحنفية  
رحمهم الله وذلك بجمع  
ما تفرق من الاجزاء وتأليفها  
بحيث يحصل منه مثل  
الهبة الاولى التي كان  
الشخص عليها في النشأة  
الاولى فيكون عود النفس  
الى بدن بعد بحسب  
المرف والشرع بدنه  
الاول ولا يتوقف على  
امكان اعادة المدوم بعينه  
وقوله سبحانه اوليس  
الذي خلق السموات  
والارض بقادر على ان  
يخلق مثلهم بل هو الخلاق  
العليم وما في قصة ابراهيم  
عليه السلام حيث سأل  
بقوله رب ارنى كيف  
تحي الموتى قال فخذ ربة

اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود  
الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم  
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المدوم  
لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه قدما  
ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه قدما زمانيا واذا استحال اعادة  
المدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجمله مبني على اعادة  
الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الناشى عن توهم تعدد  
الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر (قوله ولا يخفى عليك ان  
معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر  
معاني التقديم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير الدليل  
بطل مقدمه اخرى بأن يقال لو اعيد المدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان  
لا يوجد ذلك الشيء بعد المدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر  
البطلان ولذا لم يشرع له وان لم يمد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل  
بينهما زمان المدم لزم تخلل المدم بين الوجودين فان تغير الوجودان بالذات كان  
الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحد بالذات وتغيرا باعتبار الزمانين  
لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر  
وقد تخلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود  
ذاتا محال بديهية فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخزعات  
الادعاء (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقدم

(قوله ولا يخفى عليك ان معنى  
تقدم الشيء على الشيء مطلقا  
الح) تفصيله ان معنى تقدم  
الشيء على شيء آخر سواء  
كان تقدمه عليه قدما ذاتيا  
او زمانيا ان يكون وجود  
الشيء الاول متقدما على  
وجود الشيء الثاني ذاتا  
او زمانا فنقول لو اعيد  
المدوم لزم تقدمه بالوجود  
على نفسه قدما زمانيا  
واللازم باطل فالمزوم  
مثله بيان الملازمة انه لو اعيد  
المدوم لزم تخلل المدم

الذاتى او الزمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر  
بديهي ربما يستدل اوينبهه على بطلان الدور على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري  
او بديهي ففى مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه  
على ان معنى التقدم الذاتى والزمانى هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم  
في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا واتما احتاج الى هذا التنبيه ليتبين  
بطلان اللازم هنا اذ لا استحالة في تقدم الشيء بدمه على نفسه بوجوده اذما له  
تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لوجاز اعادة المدوم بعينه لما حصل  
القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما تقدمه حادثا وجود ازالى يعدم تارة  
ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء (قوله واذا استحال اعادة المدوم  
الى آخره) اى بهذين الدليلين التبيينيين تعين الثانى اذ لا ثالث لهما ثبت ان  
الحشر الجسماني لجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لا يقال  
لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيهه ظاهر  
بين الوجود الخالص ونفسه فان اعادة المدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم يعدم ثم يوجد بالوجود الذى كان



من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ﴿٢٦٠﴾ ثم ادعهم ياأيتهن سميا واعلم ان الله

كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة الممدوم لزوم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانفك الاجتماع والشكل المميان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فلما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بيمينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة الممدوم وعلى الثاني لا يكون الماد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحذور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذربا يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تحماها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة الممدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان قصر فيها عن ظاهرها وتجهله انكارا لمطلق الحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والماد الجسماني حتى ( قوله وان لم يكن له جزء صوري الخ ) الظاهر انه اشارة الى ما عليه منبتوا الهبولى من ان في الاجسام جزءا جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد الممدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهبولى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخره يبنى يلزم اعادة الممدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان الناقين للهبولى قائمون بكون الموارض المختصة بالانواع جزءا من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وانفراقها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاسلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اهم من الحقيقي والصورى قال في شرح انقاص واجتج المنكرون بوجوده الاول ان الماد الجسماني موقوف على اعادة الممدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحيا بعد التفريق والموت فللقطع بقاء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيآت ( قوله قدم راسخ ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبيا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تنهى النفوس الناطقة مع تنهى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالمواضع ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب ( قوله لانا نقول الخ ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذى هو الاجزاء الاصلية الباقية

عن ابن حكيم نص صريح فيه قال في المدارك في تفسير قوله تعالى اولا يذكر الانسان اما خلقناه من قبل ولم يك شيئا يعنى فيقول ذلك ولا يتذكر النشأة الاولى حتى لا ينكر النشأة الاخرى فان تلك ادل على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من المدم الى الوجود واما النشأة الثانية فليس فيها الاتايف الاجزاء الموجودة وردها الى ما كانت عليه مجموعة بعد التفريق وقال البيضاوى فانه اعجب من جمع المواد بعد التفريق واييجاد مثل ما كان منها من الاعراض واما المنقذون من المجتهدين وأئمة الدين فكانوا يسكنون عن ذلك ايضا لعدم تعلق حكم الناجز به هذا

له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا واحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل المدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون المدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو

يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه قدما زمانيا بمنزلة (س)

كذلك فلا يستحيل إعادة الروح إليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك  
تناسخا كان مجرد اسم ملاح فان الذي دل على استحالة الدليل تعالى نفس زيد ببدن  
آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية  
بعضها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نفيه بالحشر الجسماني وكون  
الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود  
وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلاً شخص واحد محفوظ وحدته  
الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب المرفع والشرع ولذلك يؤخذ شرطا وصرفا

من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اورده  
هنا بأن يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غدا له وجزا من بدنه فاما ان يعاد  
الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اذ في بدن احدهما لا يكون  
الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك  
الاجزاء في الجنة وتذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كونها من الاجزاء  
الاصلية لا تسلك لا يوجب الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء  
اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكيم حفظها عن ذلك  
ليتمكن من ابصال الجزاء الى مستحقه ونحو نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق  
ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطرق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحياة  
والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد لكن ياباه ظاهرا قوله تعالى ﴿وإذا عزمت  
كل يمزق انكم اى خالق جديد﴾ الآية ولذا استدل به على ان الحشر بجميع  
الاجزاء المتفرقة لا بطريق إعادة المدوم (قوله فان الذي دل على استحالة  
الى آخره) ولقائل ان يقول من جهة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا  
الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينشأ  
تعالى النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر او لا كما لا يخفى والجواب  
ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول  
لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن  
الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون  
بالتناسخ قائلون بقدوم العالم وتناهي العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة  
على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد تقي لزوم  
التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال  
في المقام بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح في المقصود الخ) قل في شرح المقاصد  
ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع في إعادة المدوم وما شهد به  
النصوص من كون اهل الجنة مجردا مردا وكون ضرر الكافر مثل احد يضد ذلك  
وكذا قوله تعالى ﴿كلما مضت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾ ولا يبعد ان يكون

تقدمه على هذه تقدم ذاتيا  
وكما يحكم العقل ببطلان  
الثاني يحكم ببطلان الاول  
من غير فرق بين هذين  
الحكمين منه فكما يصح  
به الحكم الثاني على ما في  
سورة الدور يصح منه  
الحكم الاول على ما نحن فيه  
(قوله وليس ذلك من  
التناسخ) وكيف يكون  
مثله تناسخا مع ان البدن  
يقبل يوما فيوما بتحليل  
الحرارة الخارجية من  
بعض اجزائه وورود  
البدن منه مما يفتديه وايضا  
قد يسقط بعض اجزائه  
فيثبدل الشكل والاجتماع  
حينئذ لا محالة مع انه لا يبعد  
من التناسخ ويشير اليه  
الشارح رحمه الله (قوله  
فان زيدا مثلاً شخص  
واحد) اراد بزيد ما يطلق  
عليه في الخارج والمرفع انه  
زيد وهو الهيكل المخصوص  
المحسوس والتحقيق ان زيدا  
هو ما يميز عنه بانا وهو  
النفس الناطقة المعانة  
بهذا الهيكل

قوله ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تفتح في الوحدة ٢٦٢ بحسب العرف الخ ) يشكل ان

تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بمعمولها الطامات او المعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب نحو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينم او يسذب فهو مناف لكون المحشور ماهو المبدأ كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء يتفصل عنهم ما قد كان فيهم من ارواح القوي الانسانية والصفات الروحانية ويتوفى في نشأته صور الاحوال المزاجية الخاصة في تصوراتهم واذهانهم والتي ترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينظم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ما يحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقه عقلا وعلما وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينظم الى صور ارواحانية مع بقاء (ظاهر)

بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المنكبرون كما شال الفرة وان خرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تفتح في الوحدة بحسب العرف والشرع ولا تفتح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالها بالذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقليا من انبائه قل الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع

قوله تعالى هو اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم كاشارة الى ذلك فان قيل فعل هذا يكون الثاب والمقاب بالذات والآلام الجسمانية غير من محل الطاعة وارتكب المعصية قلنا المسيرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بيمينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشيوخه انه هو بيمينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في الشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اذ لا يوجب حاصله البنية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح ( قوله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا الخ ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء وعدم الجزء بوجوب عدم الكل واذا انعدم البدن انحلال بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن الممدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تماق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل ما تعلق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء البدن الاول ( قوله فافهم ) امل وجهه الاشارة الى ما قلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحالة من بدن الشقي والسعيد تنقلب بوجه ضريب شبيه بالاستحالة صوراً روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فبني على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد ( قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة ) وفيه انها لا يجتمعان بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضى

(قوله على ما بسطه في كتاب الخ) قال رحمه الله ٢٦٣ المحقق الطوسي مستف ذلك تقريراً لمذهب قوم من المشائين بعد الملم الأول

من أصحابه وإياهم عني بقوله ان قسوماً من المتصدرين حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب هذا كلامه ( قوله بالغ في ) والذي اورد في ذلك الكتاب ان الوارد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية انما كان هو تقريباً للفهام وكلاماً مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للخوارج بل يقول كل من الفرق بالتأويل في بعض الآيات والاحاديث لفهام الدليل العقلي على خلاف الظواهر فيحككون ان الظواهر ليس بمرادة والا فتعارض الآيات والاحاديث لا يصلح مرجعاً لتأويل بعض دون بعض

حقيقة الجسم في باطن صورة السماء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس ( قوله فلايتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية ) اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه وجهه الله تعالى ان كون المصاد الجسمانية مقصوداً خاصاً لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الحكمة

بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تندر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والمهارة قويت وكثرت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية المقصوى من مراتب السعادات ورزق الله الفوز بفضله العظيم . قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فانباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسماي على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل بزمه على فيه قال في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البحث وخبراته وشروعه معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحق التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منقاصرة عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماي ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقل ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة

ظاهر الشريعة ( قوله انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الخ ) اي لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماي في النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان المعاد الجسماي من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام بمالوجهه كما اشار اليه بقوله فلايتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو اراد بعض معاصريه ( قوله وخبراته وشروعه معلومة الخ ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسماي اللذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفي علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والمعقوبات للبدن لكن ياباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحق لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحق مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصداقاً للشريعة وانكاره الحشر الجسماي من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر . روى عن الامام اليافى ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يحتم في ثلثة ايام

والكلام على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا الله تعالى عن التعرض له وروحاني

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال) بحيث يتبين به لكل احد كاملها من ناقصها ويظهر التميز بين راجعها وحقيقتها تنبها لمسرة الصالحين وحسرة الكفار والمجرمين كما قال جل ذكره كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والذي يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير انسيات للكيفية ولا قياس على موازين الثمير والخطئة وهذا هو مذهب الحنفية **٢٦٤** وغيرهم من المحققين والقول بوزن

صحف الاعمال مذهب الاشاعرة وتأويل الميزان بالعدل في الحكم وعدم الميل والظلم في القضاء مذهب المعتزلة

ونحن نثبت وجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان ثبات المعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرعية ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغناانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان ثبات المعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل الثقل ليس من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية ثابت

والشرعية (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكررة المشيرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال المباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح المصاة ومناقبهم على اهل العرصات تنبها لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة وهو جسر محدود على متن جهنم ادق من الثمر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حل قوله تعالى وان منكم الاواردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فاجاباه عبت وان امكن فيه تمذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات فانه انه محال مادي والانبياء يجوزون عليه من غير تمب ونصب فنههم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ماورد في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل تؤمن به وغرض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يتدفع به شبهة الميزان وهي ان الاعمال اعراض وقد عدت فلا يمكن اعادةها وعلى تقدير اعادةها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبت ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معلنة

وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها (قوله والحكمة في الحساب الخ) دفع شبهة منكره بانه عبت وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة الحساب كمية الاعمال بل معرفة اهل الرسات وظهورها عليهم من فوائد لا كوارهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر) اذ لا يلزم عدم امكان اعادة الاعراض المدومة بل تجعل اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبتا فقد اندفع بمثل ما صرف في الحساب (قوله فان افعال الله تعالى الى آخره) لا يحى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث والخلو

ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشرعية كما ان الفاضل بالمعاد الروحاني والجسماني معا (عنها) جمعوا بينهما (قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال المباد الخ) دفع الاقبال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون بمعرفة كينيتها وقيمتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تقيم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناسقهم وتقيم حسرة العاصين باظهار فضائلهم ومعاصيهم (قوله فان افعال الله تعالى ليست معلنة



بالأفراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان ( وخلق الجنة والنار ) أي ما مخلوقان الآن لقوله تعالى أعدت للمتقين وأتقوا النار التي أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عندسرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرضين وقالت المعتزلة إنهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لأنهما لو كانا موجودين

عنها بالفعل وحلوا أماله تعالى عن العائدة بالفعل خلاف الإجماع ( قوله للاستعظام ) وما أشار إليه العلامة انتفازي في شرح التلخيص من أن الواحد المعظم إنما يستعمل في كلام البلغاء في التكلم والخطاب لا في الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن ( قوله لقوله تعالى أعدت للمتقين ) فارصيفة الماضي فيها ما يدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحلها على التجوز تنبها على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى أصحاب الجنة أصحاب النار بمعنى ينادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى ( قوله ولم يرد به نص صريح ) لا مجال للاختلاف في تعيين مكانهما معه فلا يرد استدلال الأكثرين بالآية والحديث الآتين ( قوله وإن النار تحت الأرضين ) عطف على قوله أن الجنة فوق السموات السبع ولود كره دليله لكان أولى ( قوله وقال الممتزلة إلى آخر ) قال في المواقف وشرحه وأما المنكرون فتمسكوا بعباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبو هانم بدليل السمع قال عبيد لو وجدنا قاما في عالم الأفلاك والناصر أوفى عالم آخر والأقسام باطلة أما الأول فلأن الأفلاك لا يقبل الخرق والالتيام فلا يحاطها شيء من الكائنات والفسادات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قيل ما يشكون ويضد • وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ لأن النفوس تعلقت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانها فيها وأنهم لا يقولون به وقد أبطل أيضا بدليله • وأما الثالث فلأن الملك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان أيضا كرة فيفرض خلاء سواه تبائنا أو تناسا وأنه محل واحتيج أبو هانم وجهين • الأول قوله تعالى أكلها دأبهم مع قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها • الثاني قوله تعالى عرضها السموات والأرض ولا يشعور ذلك الأبد فناء السموات والأرض لامتاع تداخل الأجسام انتهى ثم أورد على دليل عباد بانه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لا لمن ينكر وجودها في الحال فقط ولا يخفى أن لزوم الخلاء في وجود العالمين عمالا في وجود أحدهما بعد فناء الآخر إلا أن يستلزم امتناع الخرق الفناء والفساد كما ذهب إليه الكرامية وأجاب عن دليله

( قوله والاكثرون على أن الجنة الخ ) وعدم البحث عنه والتفتيش عن كل ما لم يرد به الشرع فيه مذهب السلف الصالحين وأئمة المجتهدين وألفه أهالي الدين

بالأفراض ) فلا يكون كون أماله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يستلزم مما يفعل فادام يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا علينا



فاما في عالم الافلاك اوقى عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد في التزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معافيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء

بمنع امتناع الخرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر قول بالتاسخ كما اشار اليه الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بأن دوام الاكل تجدد افرادها وعدم اقطاع نوعها وبأن المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامكاني او انهما نعمتان اما بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم يعادان وذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بأن المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم وللنصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على تلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خير بان جوابه عن دليله الثاني لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون الطرف اعظم من المظروف اذ لو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الآخر وللإشارة اليه جعل الشارح هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار معافيهما ولما اسند الانكار الى مجموع الممتزلة اشار بالآية الى دليل ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم (قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء) وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كرية فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فواء مماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين البسيطة واحدة (قوله والجواب منع امتناع الخلاء) فان ادلك ظامرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مخلوة بجسم آخر ليس من اجزاء شيء من العالمين الخصوصيين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ما سوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلك الاعظم كما يؤيده ما في بعض الاكار من ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحد منها وحيث يتدفع دليلهم الآخر بأنه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الرجوع بلا مرجع لاستواء الجهات على انه مبني على نقي القادر المختار الذي بقدرته ولرادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث

(قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما) وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرية الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كرية ايضا فيعرض بينهما الخلاء سواء كان محاسين او متباينين وهو محال على ما بين في موضعه

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون القرجة مملوءة بجسم آخر • قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصلح فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالتواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة باجماع المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن

( قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ ) اشارة الى رد ما استدله المعتزلة على نفى كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون مساويا لارض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على ما لا يخفى

والجواب عن دليل بطلان الاولين ما ياتي منه ( قوله قلت اذا كانت الجنة الخ ) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي الذين هما الملك التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا سلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الظرف والمظروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا الخلفة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الخلفة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون عرضها عنها قلت تخار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الطاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضمنية الارض يكون طولها اعظم لاحتمال فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكليات امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفي في كون الكلام كناية جوار ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يجز في خصوص مادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كذلك شيء في مثل المثل كناية عن نفى المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض السموات والارض في الواسعة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها

خلافه تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معاملة بالاعراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة على تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبتنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا يرفع ههنا لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيها خلق وامر وادع فيها المانع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصاحفة بالفعل فابته ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا عن الله تعالى انتهى ( قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار ) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تنفخ بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى القاء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يسقط خلود الحياة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من اقواعد الفلسفة التي هي غير مسلمة عندهم

فيكون محتما والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلائم انحصار الفائدة في المجازاة وان سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يخرج للمؤمن في قبره باب الى الجنة والكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار ( ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا ) وقال الجاحظ وابو عبيد الله المقرئ ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يمتد اليه اذ لا تقصير عنه ولا يكاتب الله نفسا الاوسعها وفي المنقذ للإمام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المتعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بمدان يندب عصاتهم بقدر المعصية او يمتن عنهم واما الاطعالم فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روى ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم المصيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة للمعقول بالحمس واما حديث نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكره في علم الابدان بقي هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار ادلائائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك قايين النار ولا يحلص الا بأن يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم ولحل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وسائر العناصر والانلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وحيث يندفع ايضا اشكال قوى هو ان لا شبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض في الوسط على مدال عليه الارصاد والحوادث وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وقلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شرارة منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض وما فيها ( قوله والجواب انه لا يجب الى آخره ) سلب الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد ما لا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على البعث لكفاه في عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب في جوابه ايضا ( قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره ) لعل المراد بالمعاند من المبالغ في الاجتهاد ( قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار ) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تنفخ بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحياة ودوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية

( قوله خدام اهل الجنة ) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لا يعذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة  
 زر اخرى ولا ادري سوى ذلك قلت وهذا هو مذهب السلف واهل الحق ( قوله فلا بد لهم من دليل آخر الخ ) اخرج  
 الطبراني في المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة وانس اولاد المشركين خدام اهل الجنة وفي رواية بلفظ اطفال المشركين  
 عن انس وسعيد بن منصور في سننه عن سلمان الفارسي موقوفا ( قوله واختلاف العلماء الخ ) عن ابن عباس هي الى السبعين اقرب  
 وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى **٢٦٩** السبعائة والاظهر ان الكيرة ما عرفت كذلك بنص الشارع عليها او على

عقوبة محضه على فعلها  
 في الدنيا كالغصب والسرقة  
 او في المعنى كترك الصلوة  
 وكنتم الشهادة وتسميتها  
 فاحشة كاللواط وما ورد  
 في الصحاح من الاختلاف  
 في عدد الكبائر على ما  
 فساناه في شرح العقائد  
 فلعل المراد فيه هو بيان  
 الخناج اليه وقت ذكرها  
 على حسب تبين الاحوال

وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة  
 وزر اخرى واقوله تعالى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل  
 على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ( ولا يخلف المسلم صاحب الكيرة  
 في النار ) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج ( بل يخرج آخر الخ )  
 فضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة  
 خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه  
 فلا يكون مخلدا فيها لقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات  
 المشمرة بخلود صاحب الكيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود  
 حقيقة مستعملة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة  
 ان صاحب الكيرة لو لم يذب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن  
 بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافرا واختلاف العلماء في تعريف  
 الكيرة فقل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد اولن او وعيد بنص  
 الكتاب او السنة واعلم ان مفسده كفسة ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشهر  
 بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبار كما لو قتل رجلا مؤمنا  
 يمتد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطى زوجته وهو يظن انها اجنبية  
 وقال الروياني من اصحاب الشافعي الكبار هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

( قوله خلافا للمعتزلة  
 والخوارج ) قالوا ان  
 الفاسق يستحق العذاب  
 بفسقه والعقاب مضرورة  
 خالصة دائمة لا تنقطع ابدا  
 والثواب منفعة خالصة  
 دائمة ايضا والجمع بين  
 استحقا قهما محال كما ان  
 الجمع بينهما محال فاذا ثبت  
 للعاصي استحقاق العذاب  
 وجب ان يزول عنه  
 استحقاق الثواب فيكون  
 عذابه محلا والجواب منع  
 كون المطيع والمعاصي  
 مستحقين بالطاعات والمعاصي

المقتل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار ( قوله خلافا للمعتزلة والخوارج )  
 فانهما جملا الاعمال جزأ من الايمان المذبي عن المذاب الخلد لكن المعتزلة  
 اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم  
 التصديق القاي فصاحب الكيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند  
 الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكيرة بل الصغيرة مع  
 التصديق كافر عندهم ( قوله او اشهر بتهاون المرتكب الخ ) اي استحقاؤه بالدين  
 كاشعار اصغر الكبار وذلك الاستحقاق ظاهر في وطى الزوجة بظن الاجنبية  
 لافي القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربي الا ان يقال قتل النفس بغير حق

الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب ( قوله وقالت المعتزلة  
 ان صاحب الكيرة لو لم يذب ليس مؤمنا ولا كافرا ) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل  
 الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون  
 خارجا عن الايمان وامانه ليس بكافر فلان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر  
 والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون برده ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتقاتهم على ان الكافر لا يعامل معه

( قوله لدفع العذاب ورفع الدرجات الخ ) فان الشفاعة مطرد ٢٧٠ الاستعمال فيها كما في قول الشاعر

«فذاك نفي ان تاته في ضيقه»  
الى ماله لم ياته شفيعه وكما  
في منشور دار الخلافة  
الذي كتب من حضرت  
القادر بالله امير المؤمنين  
الى السلطان محمود الغزنوي  
ولينك كورة خراسان  
ولقبك بمين الدولة وامين  
الملة بشفاعة ابي حامد  
الاسفرائني وقد شاع  
ورودها في دفع العذاب  
اكثر منها في رفع الدرجات

شي من ذلك (قوله وبذلك  
يبطل مذهب المعتزلة  
في انكارهم الشفاعة)  
قالوا لا شفاعة في الكبار  
ورود المقاب بها بل الشفاعة  
لا تكون الا لزيادة الثواب  
ورفع الدرجات (قوله واجيب  
عنه بمنع دلالة على العموم  
في الاشخاص والاحوال)  
قال الامام الرازي في الجواب  
عن شبهات المعتزلة اجمالا  
ان دلائلكم في نفي الشفاعة  
لا بد ان تكون عامة  
في الاشخاص والافاق  
ودلائلنا في اثباتها لا بد  
ان تكون خاصة بهما لانا  
لانتبت الشفاعة في حق  
كل شخص ولا في جميع  
الافاق والخاص مقدم  
على العام فالترجيح معنا  
( قوله يجب تخصيصها  
بالكفار جمعا بين الادلة ) اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وهما يمكن ( و )

واللواطنة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق  
بشرب الخمر وشرط في النصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا  
والانطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين  
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخبائة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على  
وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي صلى الله  
عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتيان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال  
والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها  
بلا سبب والياس من رحمة الله والامن من مكروه واهانة اهل العلم وحيلة القرآن  
والفهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس  
بكيرة وانما نرد الشهادة به لو اعتاده ( والعفو عن الصغار والكبار بلا توبة ) والمراد  
بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخضة ( جائز ) لقوله تعالى ان الله لا يغير  
ان يشرك به ويغير ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة  
ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له ( والشفاعة ) لدفع العذاب  
ورفع الدرجات ( حق لمن اذن له الرحمن ) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم  
لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله  
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يحجز العفو عن اهل الكبار بدون  
التوبة لم يحجز الشفاعة له واما الصغار فمفوء عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة  
عندهم لرفع الدرجات ( وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبار  
من امته ) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار من امتي وهو حديث  
صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبار مستدلين بقوله  
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع  
دلالة على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا

دال على عدم المبالاة وهونهاون ( قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك ) اي مفقور  
بعد التوبة فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له في جواز المغفرة بعد  
التوبة فلو حل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغير ان يشرك به ان تاب  
ويغير ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغير الشرك بعد التوبة وذلك  
ظاهر الفساد فلا بد ان يحتمل على معنى انه تعالى لا يغير ان يشرك به ان لم يقب  
ويغير ما دون ذلك ان لم يقب ايضا واما حل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة  
والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلاق بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات  
والاختلاف لا يليق بكلام مائل فضلا عن كلامه تعالى ( قوله واجيب عنه بمنع دلالة  
على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص

( و )



الجمع بينهما بان يخص الادلة الدالة على نفي الشفاعة بهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلا تمارض حينئذ  
(قوله ولما روى في الحديث ان الله تعالى ﴿٢٧١﴾ يقول له اشفع تشفع وسل تعط) روى عن النبي عليه السلام

ان المؤمنين يأتون للشفاعة

الى آدم ونوح وابراهيم

وموسى وعيسى عليهم السلام

ويقول كل منهم لست

للشفاعة فيأتوني فاستأذن

على ربي في داره فيؤذن لي

عليه فاذا رأيتني وقعت

ساجدا فيدعني ماشاء الله

ان يدعني ثم يقول ارفع

يا محمد وقل تسمع واشفع

تشفع وسل تعط فارفع

رأسي قائم على ربي بناء

وتحميد يمانيه ثم اشفع

فيحدي حدا فخرج

فادخلهم الجنة حتى لا يبقى

في النار الا من حبه

القرآن اى اوجب عليه

الخلود ثم تل هذه الآية

عسى ان يريئك ربك مقام

محمودا فقال وهذا المقام

المحمود الذي وعد النبي

صلى الله عليه وسلم ولا يخفى

ان هذا الحديث يشمر

بان الشفاعة لجميع الناس

لكن استشفاعه عليه السلام

بقوله امني امني على

ماروى في اكثر الاحاديث

يدل على ان استشفاعه

لامت خاصة الا ان يقال ان

شفاعته عليه السلام في

بين الادلة ( وهو مشفع فيهم ) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم  
مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتسجيل فصل القضاء فيحذف  
عنهم احوال يوم القيمة في المؤمنين بالمغو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة  
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ( ولا يرد مطلوبه ) لقوله تعالى ولست  
بمطيق ربك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط  
وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان  
من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التى خص بها المملوء المقام المحمود به ( وعذاب

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة  
في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص  
والاوقات على العطف قبل الربط اذ دلالة على التأييد في لا تجزى ومعنى قوله  
ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون  
مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه  
انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لامنى لتخصيصه بالكفار بل تقول لامنى  
لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازى في الجواب عن شبهات المعتزلة  
اجمالا لا بد ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا  
في اثباتها خاصة بهما لانا لا ثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات  
والخاص مقدم على العام فالترجيح مضى والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير  
( قوله اى مقبول الشفاعة الى آخره ) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول  
من التفعيل كما يدل عليه الحديث الا ترى لانه بمعنى تشفع تجمل مقبول الشفاعة لان  
التشفيح بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره ( قوله لتسجيل فصل القضاء  
الى آخره ) لان في التسجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد من عذاب  
الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب ( قوله من كان في قلبه مثقال ذرة الى  
آخره ) ولعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدى  
( قوله المقام المحمود به الى آخره ) وبعضهم جملة ضرورة طالية في الفردوس الاعلى  
وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص  
ماروى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم  
وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الى  
فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله  
تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط

الظاهر لامته خاصة فهي لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم  
السلام عن شفاعتهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتقاعدوا عن نفس  
الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة



القبر) للمؤمنين الفاسقين والكافرين (حق) لقوله تعالى النار يرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر وقوله عليه السلام ان احكم اذامات عرض عليه مقدمه بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقدمك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اماروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر التيران وقيل العلامة

قارفع رأسي فأتى على ربي بنساء وتحميد بسلامه الله تعالى ثم اشفع فيحدي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿ عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام فيه ان دلالة على ذلك التخصيص بمجموعة لجواز عموم المحمول واللام للمهد والآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس فينا في قوله عليه السلام ائني ائني كافي اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامت مدفوع بان غاية قوله عليه السلام ائني ائني ان تكون نجاتهم مطلوبوا اولبالة عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لأمهم وشفاعتهم عليه السلام لهم لان نجابهم عن الشفاعة وانزواءهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يتجاسروا الى الاستئذان فعمل النبي عليه السلام استأذن لشفاعته لامت وشفاعتهم لامتهم وحيثما اذن لهم في شفاعتهم لامتهم برجاء النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل في الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهما عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين) الآية ينتهض الاستدلال بانه لو لا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الاماتة . فان قيل يمارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في الحشر . قلنا اجيب عنه بوجوه . الاول ان وجود الثالث لا ينافي اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة في الواحدة . الثاني ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعين وهما ما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معان . الثالث ان سوق الآية ظاهر في

المذكورة في حديث ابي هريرة حيث قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة فان الانبياء عليهم السلام لما رجسوا في البداية تفاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامت ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لأمهم فتفتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام (قوله ثم الاحياء في القبر) واحياء المصاة في القبر يكون لتعذيبهم

التفتازاني عن السيد أبي شجاع ان الصبيان يستلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يستلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام من نفس النبي عليه السلام وانت خير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبت آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه حتى ان المأكل

ان المراد بالاحياء ما يقبه معرفة ضرورية باقية واعتراف بالذنوب فهما مافي القبر وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد ما يقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالامانة ظاهري في احياء الميت كافي قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت فانهم (قوله ان الصبيان يستلون) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والافحله قوله وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجح هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه ابراهيم (قوله فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء) وهو مذهب الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعن الاحياء عنده حاصل بسوع نفاق الروح بالبدن من غير حلول فيه والامادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح مما اشار الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب لعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه الى آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحياة في الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة الاحساس باثرها كما يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس باثرها في هذه النشأة هذا هو الاوفق بالتظهير باخفاء النار لا ما قيل ان هذه العين لا تصاح لمشاهدة الامور المملوكية لان النار الخفية من عالم الملك لا من عالم المملوكات ثم يتجه عليه ان الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمي ككونها مخفية في الزند وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عايبه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة لان منشأ الشجر الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار من كمال

(قوله وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر) واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم على ملة موسى عليه السلام (قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه) اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت وجب ان يرى اثر الحياة في القبر ادنى بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحياة في الوقتين واحدة مع اننا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر وراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحياة فيها اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحياة فيه بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور المملوكية التي من حلتها الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحكي الميت ويشاهد الامور المملوكية فينبغي ان يعذب ولا يشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويصعب عرقا وقد يتزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها

في بطل الحيوانات يحيى وبسئل وينم ويمذب ولا ينفى ان ينكر لان من احق النار  
في الشجر الاحضر قادر على اخفاء العذاب والتعميم قال الامام الغزالي في الاحياء • اعلم  
ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم  
ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذا المين  
لا تصلح لمشاهدة تلك الامور المملكوئية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم المملكوت  
اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون  
بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان  
بالملائكة والوحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام  
مالا يشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت • المقام الثاني ان تذكر امر التام  
فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويمرق جينه  
ويتزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى البقطن وهو  
يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حوائيه حية والحية موجودة  
في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ  
فلا فرق بين حية تخيل او تشاهد • المقام الثالث ان اعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي  
يلقك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فبك من السم فلو  
حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن

القدوة وهو ما اشار اليه البيضاوى ( قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة )  
اي الحية حقيقة موجودة في الاعيان لاني مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين  
ملكبة تشاهدها الناس في هذه النشأة وملكوئية لا تشاهدها فيها الا الخواص فاذا  
كان العذاب الجسماني بلدغ الحياة المملكوئية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها  
فلا اشكال في اثبت عذاب القبر اسلا ولا جل ان الحية في هذا المقام من حلة الاعيان  
الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من قيل العذاب الروحاني فيحتاج الى  
الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة ولاجل  
ان الحية فيه ولدغها حقيق لا مجازي بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة  
المتقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحياة الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح  
الاحتمالات و بذلك يتفهم عرق شبهة المتكرين بالكلية الا فيها قالوا ربما يأكله  
السبع او يحرق النار فيصير رمادا تذرؤه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل  
حياته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسة ليس بابعد من تجويز حياة  
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان  
يقال اشتراط الحياة بالبنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما  
يصلح بنية التعذيب وما ذكروا من السفسة مدفوع بورود الشرع في حق الميت

تعريف ذلك النوع من العذاب الابان يضاف الى السبب الذي يفضى اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله بانساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعل الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به ( وسؤال منكرو ونكير حق ) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت امامه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبدالله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يضح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نعم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان

دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجادات وتعذيبها ( قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره ) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل بناء الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم ( قوله لقوله عليه السلام اذا قبر الميت ) الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب العبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثانية في القبر ولا نزاع لمكرى عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا يخفى الابان يقال لكل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المكر والنكير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فلي هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانخلاع في الجملة كما قبل الامانة فيه

( قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ ) وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بمدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم ينشعب منها فروع معدودة ثم ينقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ الثنين والضميف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يوذى ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة

نم كنوم المروس الذي لا يوظفه الا احب اهله اليه - حتى يبعث الله تعالى من مصجعه ذلك وان كان مناقضا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه قتلنا عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعث الله تعالى من مصجعه ذلك وانكر الجاني وابنه والباغي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تفرغ الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المنكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد وانفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جاد فلا يذهب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملوك وضرائب صنعه تعالى لم يستكف عن قبول امثال هذا قال لنفس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صوراً تقتضيها تلك النشأة فكما انما تشاهد في المنام صوراً لانشاهدها في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانحلال عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس بيا ما اتوا اتبهاوا ( وبئس الرسل ) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعواهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية ( بالمعجزات ) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند محمدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك \* الثاني ان يكون خارقا للمادة \* الثالث ان يتمنر معارضته \* الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي

( قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره ) اي انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اي لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه في تسمية الملكين كاتبات الجاني وابنه الباغي ( قوله متمسكين بان الميت جاد الى آخره ) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل قلبي هو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان اهم قبل دخول الجنة موتان لاموت واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للمبالغة في نفي اقطاع نعيم الجنة عنهم بالاموت بمنزلة التعليق بالحال كما عرفت والتعليق بأحد المخالفين كاف في المبالغة ولا يجاب بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجفنية لتشتمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولما كان جواب القاضل الجاني بالوحدة الجفنية في تاء الكلمة الزامية كانه عليه الفاضل العصام والعلامة التفازاني هتافي شرح المقاصد

( قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك ) وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله والتروك الذي يقوم مقام فعله مثل ما قاله معجزتي ان اضع يدي على رأسك واتم لا تقسرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو وحجز واقائه معجزه دال على صدقه وليس لله تعالى ثمة فصل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه ( قوله الثاني ان يكون خارقا للمادة ) اذ ما يكون معتادا كطالع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله لدعوى النبي بل دعوى نبوة الكاذب يساوي في ذلك ( قوله الثالث ان يتمنر معارضته ) فان ذلك حقيقة الاعجاز ( قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ) ليعلم انه تصديق له

(قوله بل يكفى قرآن الاحوال) مثل ان يقلل مدعى النبوة ان كنت نيا فاطهر معجزا فدعى الله تعالى فاطهره فيكون ظهوره  
دالا على صدقه و ما لا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للمدعى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا فعمل  
معجزا آخر كنتى الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (قوله فلو اطلق الضب) اى حين قال معجزتى  
ان ينطق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل  
فلو قال معجزتى ما قد ظهرت على يدى **٢٧٧** قبل لم يدل على صدقه وبطلان بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى

ولا يشترط التصريح بالتحدي بل يكفى قرآن الاحوال • الخامس ان يكون موافقا  
للدعوى فلو قال معجزتى كذا فعمل خارقا آخر لم يدل على صدقه • السادس ان يكون  
مادداه واظهره مكذبا له فلو اطلق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد  
كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان احيى الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج  
عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص  
بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يدرج تكذيبه • السابع ان لا يكون  
المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يستاد مثله والحوارق  
المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق)  
امان نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبى آخر فهو  
بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر • واعلم  
ان السنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم  
عليه السلام فقط والصابئية بنبوة شيت وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود  
بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجهود  
اليهود والنصارى ينكرون نبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم  
وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص  
حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس  
وما قيل ان الاحتياج الى النبى كان مختصا بالعرب لغزو الشرك فيهم دون اهل الكتاب  
فسد فانهم لا اختلال دينهم بالفسخ والتحريف كانوا في خلال ميسى (ومحمد صلى الله  
تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الحوارق على  
يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى اوحى اليه موجود محفوظ  
وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدرُوا

(قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين  
الانطلاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطلاق نفس الانطلاق  
المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص

انه نهى فكفوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحي لا غير) والوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا  
الوحي قبل بعثة لا ينافى اختصاص الوحي بما هو نبى في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة  
مطلقا) ومما استدلوا به على هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوه الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر  
وعلى من هو بصفته حيف ومحابة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كونه احد بصفته  
(قوله فلم يقدرُوا) وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الخيل واما ادراك ما الميل له ذنب وتيل وخرطوم طويل



الح وكذا قوله والزراعات زرعا فالجاسدات حصدا والطاحنات طحنا الح فليس من المعارضة في شيء بل لما كان مستقلة ومسرقة باردة من قوله القارعة ما القارعة وما ادراك الح وقوله والنازعات غرقا والناشطات نشطا الح والمسرقة يفاير المعارضة مع انه وكيت على ما لا يخفى ( قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فلي هذا كيف ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا اقتشوا علموا ان العرب الذي يستقيم النبي **﴿ ٢٧٨ ﴾** عليهم السلام كانوا افصح العرب

واصرفهم باللسان واقدروهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرم من الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل بحالته ومحادثته في طمته واقامته وهو قرشي وانه تعالى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطئه به وانه مع ذلك تحدثهم بمثله او بمثل صورة مجتمعين او متفرقين فمعجزوا عن ذلك كما كان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس بساحر ولا طيب لعلهم بانهما عليهما السلام تحدثا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اتي به فمعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فلم بذلك انه معجز ( قوله على ان المعجزات المتقاربة للقرآن ) من شق القمر ونبع الماء من بين اصابه وارواه

عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يات من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يهده فصحاء العرب في كلامهم في المطامع والمقاطع كاذب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من فصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كاذب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله تعالى ايهم عن المعارضة مع القدرة كاذب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان يسابهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة بثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المقابلة للقرآن وان لم يتوازر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسحاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المظهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وحلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غاب فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأديب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي اهر الالباب هي اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخيم واما كونه خاتم الانبياء ( ولا نبى بعده ) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعل رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى قال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجة القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الفراء جميع هذه الامور على الوجه

الذي احب فاعل مختار في التصديق والتكذيب بمسد الاحياء بخلاف الضب ( قوله فسواء كان اعجازه الى آخره ) لم يتعرض لكون اعجازه باخباره عن النبيات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات ( قوله وان كان من سخيف الكلام ) لان قوله تعالى قل ان اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى ( قوله قال اهل البصائر الى آخره ) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب بالتمام الذين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

قريب من ثمانين نفراته واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجادات وتديعهن ( ان ) في يده وحنين الجذع وشكاية الافة واطلال التمام فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة براءته عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن العيب ( قوله واحواله قبل النبوة وبعدها ) وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لافي مهمات الدنيا ولا مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك ( قوله وحلقه العظيم ) حيث كان في غاية الشفقة

( قوله قال في شرح العقائد ) بين كلاميه في كتابية منافاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعة بالخسة كسرقة لقمة وتطيف حبة عمدا وسهوا وعن الغير المشعة بها كسرقة الى اجنبية عمدا وان الثاني يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه في شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق وما بعده من قوله فناقض عن الانبياء عما يشعر بمصبتهم الخ يفيد خلافا على ما تبينه عليه الشارح والمختار عندنا العصمة مطلقا فيما خلا الصغائر الغير المنفردة خطأ في ٢٧٩ التاويل اوسهوا مع التنبيه عليه فيما ليس طريقه الا بلاغ من الاقوال والافعال

على امته وفي غاية السحابة وكان عديم الالتفات الى ذخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الرفع لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اى واخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح ( قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومناجسته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين ) والاشياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ( ومن الكبائر ) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ما كفة تمنع الفجور فاجع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه لمدعوى الرسالة وما يلقونه من افة تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمه الا كثرون وجوره القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعدده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فنقل المصنف رحمه الله في المواقف انه يجوز الا كثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافا وان كانت صغيرة فص الصغائر المشعة بالخسة كالسرقعة بلقمة والتطيف بحبة عمدا اوسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان يذهبوا عليه فيتنبها عنه وعن الصغائر الغير المشعة بها كما ذكره العلامة التفتازاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان يذهبوا عليه فيتنبها عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لاسيما توجب التفرقة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب التفرقة كهمر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فنقول فناقض عن الانبياء عليهم السلام عما يشعر بمصبة او كذب فان كان منقولا بطريق الاتحاد فردود وما كان منقولا بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان امكن والا فمحتمل على ترك الاولى او كونه قبل البعثة

ان ياتي بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لامة بعدهم

بالاجاب واعتبار استمداد القوايل ( قوله لمدعوى الرسالة وما يلقونه من افة تعالى ) اذ لو حاز عليهم النقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال ( قوله وجوزه القاضي ابو بكر ) فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة المبادات على صدق فيها هو متذكر له عائد اليه وما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها ( قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية ) اى عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا يديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات لتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمه وكثرة

(قوله وهم افضل من الملائكة الخ) هذا بما لا يقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فخر الاسلام قول محمد في الجامع الصغير وينوي في التليعين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيباً فلا يلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالاً بهذه الرواية الا يرى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمه من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فلم انه اراد مطلق الجمع في التيسر لا الترتيب فيها وقال هو في شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشيء لازم لان الواو لا يوجب ترتيباً لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسألة الوصية بالترتيب فدل ما ذكره هنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة وقال الشمس الاثمة السرخسي في شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكرها هنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به هنا وقال الامام ابو منصور المازندراني في تفسير قوله تعالى واقد كرمنا بنى آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لانستكمل فيه لاننا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفصيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شرا البشر وافسدهم ﴿ ٢٨٠ ﴾ وبين الملائكة فتكلم حينئذ بتفضيل

بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شرا البشر كما قال الله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات (قوله وعند المعتزلة) واشتهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم

قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر واحتير في المواقف وشرحه اياهم معصومون في نبوتهم عن الكبار مطلقاً اي سهواً وعمداً وعن الصغار عمداً هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغار عمداً ومن الكبار مطلقاً بعد البعثة وما يشمر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سينات المقرين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضاً افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي هداية الحلبي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل

فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره) من نبوت

في هذه المسئلة ولا وجه له اصلاً فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمقارن المتنازع فيه بين اهل الاصول (التنافر)

المخالفين وايضاً ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك (قوله قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر) فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمداً بعد البعثة ما يشمر بمعصية وآخر صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمداً بعد البعثة (قوله وهم افضل من الملائكة العلوية) اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجود الاول قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى للافضل به وهو السائق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واطهرها للافضل للمفضول مما لا يلهي العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه من اختصاص العلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينشأ على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى اقم لکم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضاً علوم ما جازى العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والافطار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

(قوله وكذا فاطمة الخ) إشارة الى ان التفضيل بينهما على هذا الترتيب قد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة الامير بنت عمران اخرجها الحاكم وصححه وفي رواية انت سيدة نساء اهل الجنة الامير بنت النول اخرجها ابن ابي شيبة وابن جرير وفي رواية اما ترضين ان تكوني سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجها البخاري ومسلم وفي رواية فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني اخرجها البخاري وفي رواية انا واياك وهذين وهذا الراقد في مكان واحد يوم القيمة يعني عليا وابنيه اخرجها احمد واخرجها ابن عساكر سيدة نساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبراني تارة بلفظ ٢٨١ خير نساء العالمين وتارة بلفظ افضل نساء اهل الجنة واخرجها الحاكم

بلفظ سيدات نساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجها احمد والترمذي وصححه وابن المنذر وابن حبان وابن ابي شيبة والحاكم وقال خير نساءها مريم وخير نسائها خديجة اخرجها البخاري ومسلم والترمذي وقال فضلت خديجة على نساء امتي كما فضلت مريم على نساء العالمين اخرجها البزار والطبراني باسناد حسن وقد صرح ان عائشة قالت له صلى الله عليه وسلم قد رزقك الله خيرا منها فقال لا والله ما رزقني الله خيرا منها

والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احزها اي اشقها قلت وعلى هذا يتدفع ما يشوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونه اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في الراحة وقلة الوسائط لاعلى انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم \* لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة \* (واهل) فراء (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر شهيدا والكفار ثعمائة وحسين وقد تصاددت الاحاديث الصحيحة في شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدم الامام البخاري رحمه الله تعالى في جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الله تعالى عند ذكرهم على ما في البخاري مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضى الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم (وكرامات الاولياء حق)

التنافر لان اوله يدل على جواز تصد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب في عدم نسبة تصددا اليهم او نقول ليس قوله فها نقل عن الانبياء الى آخره تقريرا على ما تقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا تنافر ثم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالافضل اكثر ثوابا) فان

أمنت بي حين كذبت الناس واعطيتي ما لها حين حرم مني الناس وايضا خرها الاسلام من الله تعالى ولعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام اخرجها احمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه

الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها تفصيله ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الداعية والموانع الخارجة والداخلية فالواجبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاف للقوة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) اي على

ما قلنا من ان المراد بالافضل كثرتوا بقوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثلثمائة او اربع مائة او خمس مائة بايموا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفرّوا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت اوسدة في الحديبية (قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبدانه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساء الاستغفار وان يأخذ قليلا قليلا ولا يباعثه وقيل المستدرج المستدعى مهلكة مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كما قال الله تعالى قلما نسوا ما ذكرناه) اي الكفار لما نسوا ما ذكرنا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا ﴿ ٢٨٢ ﴾ ومزاوجة عليهم بين الضراء والسراء

وامتحانهم بالشدة والرخاء  
واذاحة لقلعة او مكرا بهم  
لما روى انه عليه السلام قال  
مكر بالقوم ورب الكعبة  
حتى اذا فرحوا اعجبوا  
بما اتوا من النعم ولم يزيدوا  
على النظر والاشتغال بالنعم  
واصرشوا عن المزم والقيام  
بحقه اخذناهم بفتنة فاذا هم  
مبلسون اي منحسرون  
وآيسون والابلاس الحزن  
المعترض من شدة البأس  
فقطع دابر القوم الذين  
ظلموا اي آخرهم بحيث  
لم يبق منهم احد والدابر  
هو التابع للشيء من خلفه  
كالولد للوالد وقال الاصمعي  
الدابر الاصل يقال قطع الله

وهي امور خارقة للعادة وتظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه  
بكتابة قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات  
المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض المساق والظلمة بل الكفرة احبسانا  
استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى قلما  
نسوا ما ذكرناه به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اتوا اخذناهم بفتنة  
فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يسطى العبد ما يحب وهو مقيم على محبته فانما هو  
ذلك استدراج ثم تلا قلما نسوا ما ذكرناه الآية وعن المعونة وهي ما يظهر  
من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخلصهم من الحزن والبلايا والاستاذ  
ابواسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ يشبه حينئذ بالمعجزة ورد بانها  
تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي ولانها تكون معجزة قلبية وكرامة للولي الذي  
ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وماتوا عن  
غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما  
يكون احد لما يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ الخبرين  
على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمة من يريد) فيه اشعار بوجه  
نسبتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمة من يشاء لكان  
اوفق لنظم القرآن \* واعلم ان مسألة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف

اجت انحصار معنى آخر كزيادة العلم والقدرة

دابر اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكم فان هلاك الكفار والحياة من حيث انه (وكثرة)  
تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها (قوله والدليل على حقيقتها  
قصة مريم وآصف بن برخيا) ونصتها انها حلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني  
من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها عليه السلام وادها صا ليعسى عليه السلام بما لا يقدم عليه منصف  
وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة  
لبايمان عايه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة قوله واعلم ان مسألة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب



على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا وهو اقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة ( قوله لقيه النبي ) عليه السلام بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة واراد ناس ممن آمن به عليه السلام وسمى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدق انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمى ابا بكر الصديق لذلك ( قوله والحق عند طاعة اهل الحق نفيهما ) اي نفي كلا التصويين وذلك لانه لو كان لعل رضي الله عنه نص من الكتاب او السنة لا ظهوره فاعادوه كما كانوا ينقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان مادتهم من اتقيادهم او امر الله او امر رسول الله ومسايرتهم في امثالهما فلم يمكن اجماعهم على ﴿ ٢٨٣ ﴾ ابي بكر رضي الله عنه بل تنازعوه لما عهدت لهم بذلك في امر الدين

لا يقال اللهم لم يتنازعوه واصرضوا عنها تحقيرة لانا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وقاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها وزوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه قال لعل امدد يدك ابايكم حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن خيه فلا

معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها طائفة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب اهل الحق جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لمقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصوناتهم عن الوقوع في مهاوى الزلل كما قال المصنف ( والامام ) الحق ( بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه ) لقيه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبدالله بن ابي قحافة ( ثبت امامته بالاجماع ) وان توقف فيه بعضهم اولافان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأي الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه ولطائفة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه امانسا جليا وامانسا خفيا والحق عند طاعة اهل الحق نفيهما ( ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الاجماع فان ابا بكر رضي الله عنه بعد ما اتخضت عليه ستان واربعة اشهر

### وكثرة المناسبة للبدء لم يكن مقابلا

يختلف فيك اثنان ( قوله ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ) عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدماه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم اتهمها احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يررض المنافق وقال تتحاكم الى عمر بن الخطاب فقال لليهودي لعمر قضى لي رسول الله فلم يررض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر لعنا فقا كذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخلا واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى يدور وقال هذا قضاء لمن لم يررض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما نزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فاروق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك



اوسنة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلها فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ مما اكتسب من الانم والخير واردت الخير منه ولا اعلم القيب فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن في الصحيفة فبايعوا معي مرت بملي كرم الله وجهه فقال باينا بمن كان فيها وان كان عمر فوق الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشرين وستة اشهر واقامه على نهج الحق والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يدي لؤلؤ غلام المفيرة بن شعبة وحين استشر موته فقال ما وجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا اليه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجما (ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه) سمي به لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما مات قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضى كرم الله وجهه) الذي ارتضاها الله تعالى ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضي الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضي الله عنهم بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضي الله تعالى عنهم على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول هذا الامر فقبل بعد مداومة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار مجمعا عليه من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (والافضلية بهذا الترتيب) اي بترتيب ما سبق ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن ابي بكر بن ابي حذيفة

وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة

( قوله فان صيغة افضل موضوعا للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع جهات الفضائل من حيث المجموع ) وذلك لان الحدث المعبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبينوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا **ح ٢٨٥** ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبينوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعا للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد ( والكفر عدم الايمان ) والايمن في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر بخلافه في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقول فان من الكفار من كان

تفصيل على علي عثمان رضي الله عنهما ( ومعنى الافضلية ) اي المعنى المراد بها ههنا انه ( اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى ) بما كسب من الخير ( لانه اعلم واشرف نسباً وما اشبه ذلك ) فان صيغة افضل التفضيل موضوعا للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد ( والكفر عدم الايمان ) والايمن في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر بخلافه في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقول فان من الكفار من كان

( قوله والايمن في اللغة التصديق ) اي مطلق التصديق القاي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي قوله ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي بحجى النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظريا لكن الاولى بحجى الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى ( قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية ) اشار الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن

من التكذيب والخفاقة ( قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه ) واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلما الشهادة وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فنهج من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان او ظاهرا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون التوافل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلامهم الى انه مجموع هذه الثلاثة اعني التصديق بالجان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ( قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقول ) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي

يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث لب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لحيثه مقرونا بالايمان معطوقا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزاء لا يبسط على كله فلا يقال جاءني القوم وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات ١ الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلية في قوام حقيقتها حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة ٢ الثاني ان يكون احزاء صرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يمد في العرف الشعر والظفر

سفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بماله من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والاقبياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني ولا العمل بسائر الجواب جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتي بقوله لحيث مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان هم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لا عن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المذهب موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرد الكمال كافي الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا لكن مذكرا في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر في باب التفاع من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وقفا (قوله الثاني ان يكون احزاء صرفية الخ) اى الاجزاء ليست داخلية في قوام الايمان حقيقة فالتظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لا صرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن كذلك صرفا ولذا لم ينعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزاء ما هي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان

معرفة الله تعالى والاعتقاد بماله من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والاقبياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان) ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلفي الشهادتين والقائلين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزأ منه

( قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد ) فان المتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بقية من الاجزاء التي لها ٢٨٧ مدخل في حيوة وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل

في حيوة ومنه ظهر سر ما قد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحادثة الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات الواردة بما لزمه قبلها ( قوله وهو بحث لفظي ) فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده ( قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ) اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا هرفية له ولا مسببة عن ( قوله واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري ) فان لفظ الاسلام يذى عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاصراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والاقيةاد الظاهري ( قوله والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاتيان

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد عند انعدام احد هذه الامور وكالاخصان والاوراق للشجر نعم اجزاء منها ولا يقال بانعدامه عند انعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها امامة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما في الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فسادام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثله بالشجرة • الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي • الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كالابتغى مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج • واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري وهو التللف بالشهادتين والافرار عما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج وقديفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاصراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس

ماليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان وثمراته ونوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا لمجموع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضعف كلى مشكك وكما قوى وكل كثير آثاره وثمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لاني نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث ( قوله ويطلق عليها الخ ) لا يخفى ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان اللفاظ موضوعة للماهيات المطلقة اعني اعم

بالشهادتين) وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتقوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه سبيلا

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يفسره بذلك اخذا لما عليه العلامة التفتازاني في تصانيفه ورده جلة من نظريتها ومنهم السيد الشريف ونسبه الى ائمه والشيخ عبد اللطيف بن محمد بن ابي حنيفة ٢٨٨ الفتح الكرماني الحنفى قال في رسالته موقع

في شرح العقائد مسائل لا على نهج عقائد اهل السنة منها مسألة التصديق فاه ادعى ان التصديق الشرعى والتصديق المنطقي واحد وذكر انه كتب في بيان فساد رسالة اخرى وصدر الشريف رحمة الله مع طول نزاعه لبعض معاصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي في اشراط التسليم في الايمان قد وافقه في ان الاعتبار فيه ليس هو التصديق المنطقي فقط ولكن يجب ان يعلم ان مراد الهروي ليس اثبات ركن ثالث في الايمان بل مراده انه لا بد في الايمان ان يكون حصوله على سبيل الاختيار لانه رأس العبادات واول الواجبات والتصديق المبزاني لا يعتبر فيه الاذعان ونسائم القلب وربطه به بخلاف الايمان فان الاعتبار فيه الاذعان والقبول والالتقياد وتسليم الباطن والخضوع من قواهم نامة مذعان اى منقاد سلة الرأس واسم التصديق يقع على كل منهما انة

(قوله بما هو احد قسمي العلم) وهو الاذعان بان النسبة واقعة

كافي المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرث اليه الاشارة من ارتكون مقرونة بموارض خارجية او لا كالاطلاق الانسان على زيد المقرون بموارض الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجواهر والعرض القائم به جوهرها والحواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المروض المقرون بالموارض وبين الاطلاق على مجموع المروض والعارض والموارض المشخصة ليست جزءاً من الشخص في التحقيق بل الشخص هو المساهبة المروضة لتلك الشخصيات على ان يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان) بما هو احد قسمي العلم (اي التصور والتصديق) فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي (المشار اليه بالآية السابعة وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وفي الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقب الموت او الخرس او آفة اخرى لا فيها خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب سماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على انتلفظ بكلمة الكفر فان الاكره هناك على سماع الغير فلا بد من قديمي المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره واعلم انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها افواههم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرط المقاصد فانصر بمدهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يحمل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحقيقه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى التكلم اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور بانه قد يتخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب

اوليست بواقعة ويمر عنه بالفارسية بكر ويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامه علائي (صدقه) حيث قال دانش دو گونه است يكي در يافتن ورسیدن وآرا بتلزي تصور خوانند دوم كرویدن وآرا بتلزي تصديق خوانند

صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون  
 ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فضلا اختياريا زائدا على العلم لكونه  
 كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك  
 بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب  
 قالو فسطاني عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بقوة النبي عليه السلام  
 لكنهم ليسوا بمصدقين لفة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق  
 متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي  
 هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لافرق  
 بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه  
 فضلا اختياريا وكون العلم كيفيا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء  
 المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسره الامام الغزالي التصديق  
 ليس من جنس العلم بل امر وراه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق  
 على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الامع العلم انتهى ثم اورد على  
 البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة - الاول ان ليس معنى كون المأمور به  
 مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان  
 الخارجية دون الاعتبار العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه  
 واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات  
 كالعلم والنظر او الانفعالات كالتمسك والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك  
 كالصلاة او الزكوة كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المتأثر عليه  
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به  
 مقدورا اختياريا متأثرا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته  
 واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لو لم كون المأمور به هو الفعل بمعنى  
 التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في  
 سائر العبادات لا الامر بنفسه - الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق  
 والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة (دانش نامه علاني) بان التصديق  
 المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي  
 ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا - الثالث انهم من نسبة الصدق  
 الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا  
 من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب وقطع بان هذا كيفية للنفس وقد  
 تحصل بالكسب والاختيار مباشرة الاسباب وقد لا تحصل بدونها فنساية الامر  
 ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما  
 ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق



اللقوى فمنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة  
الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال  
المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان يحصل التصديق  
مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد  
حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ  
التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم والتصديق ويقطع  
بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود  
وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك  
ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم  
تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرها من ان التصديق  
من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان  
كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرها  
فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين شيء منها وليت شعري بانه اذا لم يكن  
الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تخصيصه بالدليل او التقليد وهل  
يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار  
الاختيار في نفس التصديق اللقوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس  
بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى  
اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار  
وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي  
بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة  
الحاصلة من المعجزات حدسي وبما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه  
التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون التلثة  
الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام  
والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصر في التصديق الاختياري  
يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع  
موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل  
بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك  
بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطلق اذ لا يتقلب تصديقه الضروري  
الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق اختياري آخر لاستلزامه اجتماع  
الثلث لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الشارح في كتبه  
قلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع الثلث في محل  
واحد وهو محل لا يقل ليس التصديق الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل  
بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه  
الحدة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامع اختيارا نحو المسموع

(قوله انبته الخ) ليس المعنى الذي انبته الفلاسفة او المتكلمون او غيرهم من معنى القدرة والاختيار مما يجب اعتقاده في الدين ويكلف المرأ به في الاسلام وانما الواجب شرعا ٢٩١ والمعتبر في عقد الدين قرضا هو اعتقاد ان الله تعالى هو خالق كل شيء

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والاقبياد وجعله ركنا من الايمان والا قرب ان يضر التصديق بالتسليم البساطي والاقبياد القلبي ويغرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب الخيرة المحسنة تعلمهم (٢) (ولا يكفر احد من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا انحجز عن النطق لمة في لسانه او لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الابغافيه) اى بما يعلم منه (نق الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي انبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فان اراد

فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لانتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعنى توجيه الحديقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من التصديق المطلق الذي هو العموي بمبنيه وذلك النوع هو التصديق المطلق المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحديقة واما في جملة مقارنا لذلك التترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك التلخص بعد ذلك يكلف بجملة مقرونا بذلك التترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اى عن ذلك القيد الآخر بعضهم (بالتسليم والاقبياد) الاختياريين (وجعله ركنا من الايمان) لاشروطا خارجا (والاقرب) اى اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والاقبياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والاقبياد ان يضر التصديق المأخوذ في مفهوم الايمان (بالتسليم الباطني والاقبياد القلبي) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكليفها الاختياري وانما كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمي العلم لانه من عن قيد آخر وان كان تفسيرا مجازيا من باب ذكر العام واردة الخالص المعين ومن تفسير القيد الآخر بما مع جملة ركننا لان ذلك التسليم والاقبياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج وتقتل ان يقول ان اريد بالتسليم

وانه تعالى فعال لما يريد ويخلق ما يشاء وهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير (قوله والاقرب ان يضر التصديق بالتسليم الباطني والاقبياد القلبي) فيخرج الكفر الضادى اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للشيء منافيا للتسليم الباطني واقبياد القلب له وتفسير الصدق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه (قوله ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد) وهذا القيد يميزه عن التصديق المطلق المقابل للنسور فانه قد يحلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واطهر المعجزة فوق في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدق فلا يكون ايمانا شرعا (قوله وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام الى آخره) وانما يكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلمه وموجدا لفعل العبد وغير متعيز

ولا في جهة وذكوه مرثيا ولا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكمه باسلامه فيها ولا الصحابة رضوا الله عنه ولا التابعون فلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان اخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام

( قوله كالفائين الخ ) قد عرفت وجه الخلاف في خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لا يكاد يصح تكفير من يقول به بل يعسر القول بتضليله بما سوى ترك السكوت عما سكت عنه السلف ولا اراد ينتهي الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخناق القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة به سبحانه وعبارة الشارح في هذا المقام غير مستقيمة في افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالفائين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي واما القادحون في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها ( قوله كالاركان الحجة ص ٢٩٢ ) للاسلام الخ ) اشارة الى انه لا يكفر

به الاختيار بالمعنى الذي ائبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يبقى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختاراً بهذا المعنى ( المليم ) فلا كان او قولاً ( او بما فيه شرك ) اما في وجوب الوجود او في الخلقية كالفائين بالنور والظلمة الذين يحملون التور فاعل الحسير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فاختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقل لا يجوز لانهم نزهوة عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكمل متفقون على انه تعالى منزّه عن سمات النقص والزوال واما في المبودية كمبدة الاصنام والكواكب والنار ( او انكار النبوة او انكار ما علم بحج محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا ) كالاركان الحجة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مشال الاول الدين يسكرون النبوة مطلقاً كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كاسبق ومثال الثالث المنكرون لحرمية الخمر ولحم الخنزير ولحل التخنم للرجال بالفضة ( او استحلل المحرمات ) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلاً وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستنداً الى الظن لا يثبت ايضاً وكذا ان كان مستنداً الى دليل قطعي ولم يكن مشتهراً بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المتعجل من ثمايق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على الفساد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل

الباطني والانتقاد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختياراً فينتجه عليه الرابع بما اورده العلامة التفتازاني في الوجه الخامس

منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذي لا يصحبه البرهان القطعي من الكتاب او متواتر السنة على ما هو مذهب المحققين من الخفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندي في ميزان الاصول انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لا يكفر به وقال ابو يزيد الدبوسي رحمه الله في التوقيف لم نبال بخلاف الروافض ايانا في امامة ابي بكر رضي الله عنه وبخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة وقال امام الحرمين فحشا في لسان الفقهاء ان ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري

ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحداً للحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر ( اعنى ) عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء وانما قيدناه بالاجماع القطعي لان جاحداً حكم الاجماع الظني لا يكفر وفقاً انتهى

( قوله فعلا كان او قولاً ) بيان لما يعلم منه نفي الصانع ( قوله ان كان الاجماع مستنداً الى الظن لا يثبت ايضاً ) القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او اشارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان آحاداً لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله نحن نرى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء وقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته ودليلا قطعيا والنقل الاول اثبت وابن المنذر اعترف بالنقل وقد روى عن علي رضي الله عنه انه سئل عن الخوارج المحكمة ا كفارهم قال من الكفر فروا قيل افتناقون قال ان المنافقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون **ح ٢٩٣** الصلاة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال اخواننا اصابتهم عين

في الاسلام وقال بعض المحققين الكفر انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول عليه السلام به فلا يكفر احد من اهل القبلة لانهم ليسوا منكرين ما علم بحججه بالضرورة بل بالنظر على ان في تكفير المسلم خطرا عظيما وقد صرح عن النبي عليه السلام كفوا عن اهل لا اله الا الله لا تكفروهم فمن كفر اهل لا اله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقوله من قال لا خيه يا كافر فقد باء به احدها وهذا في الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر او قال عدوا لله وليس كذلك الاطاع عليه اخرج مسلم قال الشيخ تقي الدين رحمه الله هذا وعبد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهي ورطة عظيمة

الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالفائدين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قد ذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالفائدين) مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصريحون بالجسمية المتيقنون للوازمها من غير نسيء بالبلسكة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره الشريف العلامة في اول شرح المواقيف \* فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكرنا في باب الردة انه لو قال اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة \* قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة مني على انه يفهم من احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكاملة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وفس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف رحمه الله (والتوبة) وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المصيبة قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اي رجع عليهم بالفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع التدم على المصيبة من حيث هي مصيبة والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها

اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك التفسير بينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

وقع فيها خفاق كثير من المتكلمين ومن المنسوين الى اهل السنة واهل الحديث ثم قال والحق انه لا يكفر احدا من اهل القبلة الا بانكار متواتر من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وعبر بعض اصحاب الاصول عن هذا بما معناه ان من انكر طريق انبياء الشرع لم يكفر كمن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقة كفر لانه مكذب لاهل واول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه في شرح العقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف) وقبول توبة العبد اذا تاب اليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يتوب الله على من اتاب الله ولما انتهى الكلام بتوفيق الله الملك العلام في باب التوبة الى حد الغمام فليكن بما دعي به ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ربنا ثقيل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا



وتب علينا انك انت التواب الرحيم وقد اوردت في هذه الحواشي تحقيقات بدية وتدقيقات منيرة لم يقرع بها سامع  
( قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم ) قالوا الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة ( قوله  
وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه ) يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم  
في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدونه ﴿ ٢٩٤ ﴾ رد المظالم ( قوله وقيل هو واجب

برأسه ولا مدخل له في  
اصل التوبة ) قال الآمدي  
اذا أتى بالمظلمة كالقتل  
والضرب مثلا فقد وجب  
عليه امر ان التوبة والخروج  
عن المظلمة وهو تسليم  
نفسه مع الامكان ليقتص  
منه ومن اتى بأحد الواجبين  
لم يكن محققا ما أتى به موقوفة على  
الاثنيان بالواجب الآخر  
كالوجوب عليه صلاتان فأتى  
بأحدهما دون الاخرى .  
( قوله وعندناهما ليسا بشرطين  
في حصول التوبة ) اما الاول  
فلما قال الآمدي التوبة  
مأمور بها فيكون عبادة  
وليس من شرط صحة  
العبادة المأتي بها في وقت  
عدم المعصية في وقت آخر  
بل فائت انه اذا ارتكب ذلك  
الذنب مرة ثانية وجب  
عليه توبة اخرى عنه واما الثاني  
فلان التادم اذا لم يصدر  
عنه ما ينافي ندمه كان ذلك  
الندم في حكم الباقي لان  
الشارع اقام الامر الثابت  
حكما مقام ما هو حاصل  
بالفعل كافي الايمان فان التادم  
مؤمن بالاتفاق ولان

وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحثية  
خروج الندامة على شرب الخمر مثلا لالكونه معصية بل للاحتراز عن المضار  
الدينية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج  
الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم ان لا يعود اليها لخروج الاقلاع  
مع التدم على ماضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس  
رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل  
هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعود ذلك  
الذنب وان يستديم الندم وعندناهما ليسا بشرطين في حصول التوبة ( واجبة ) لقوله  
تعالى ( وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون \* وقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا  
توبوا الى الله توبة نصوحا ) ( وهي مقبولة ) عند الله ( لطفًا ورحمة واحسانًا  
من الله ) لا وجوبًا لما مر والصرف المذهب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها  
عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبنى  
على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يتم الذنوب او لكونه ذنبًا خاصا  
فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقفة مثل ان يترك الذنب  
سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها ( والامر  
بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان ) ما يؤمر به ( واجبا فواجب ) الامر به  
( وان كان ) ما يؤمر به ( مندوبا فتدوب ) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب  
النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف  
والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين  
كانوا يأمررون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا منهم  
ولم ينقل التكبر على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا ( وشرطه ) اي شرط  
وجوبه ونديه ( ان لا يؤدي الى الفتنة ) فان علم ان يؤدي اليها لم يجب ولم يندب  
بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويقتل في بيته لتلا يراه ولا يخرج  
الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد ( وان يظن  
قبوله ) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا  
ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة  
وان اريد التصديق المنطقي مع شيء آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي  
ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

في التكليف بالاستدانة خرج جاره هو منق عن الدين وقال الآمدي مهما حثت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب ( اللهم )  
عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضوا الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية  
من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه ( قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا )  
والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه ( قوله والصحيح هو الثاني ) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك

أهل الزمان ولم يحتو عليها ٢٩٥ مجامع الأذهان لأن ضرورة النطق بالحق مع أهله وإيثار الصدق

في محله وحرمة كتمان العلم في الإسلام لا يزعمها خوف الصبرورة صرخة للام الثام ولو سلقوه بالسنة حداد وقلوب غسلاظ شداد والمسئول من الله سبحانه صدق الإسلام وحسن الخاتمة يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة تمت الكتاب المنسوب إلى الفاضل المرجاني بمون الله تعالى وحسن توفيقه

الواجبات قدياني ببعضها دون بعض ويكون المأني به صحيفاتي نفسه بلا توقف على غيره مع أن المسئلة المقتضية للاتبان بالواجب هي كونه حسنا واجبا ( قوله لأن آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرؤن بالمعروف وينهؤن عن المنكر ) ثبت أنه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن إذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد والله الموفق إلى سبيل السداد والهادي إلى طريق الرشاد تمت الحاشية الخلفائية بمون الله تعالى

فيستحب اظهارا لشعائر الاسلام ( ولا يجوز التجسس ) لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الأشهاد الأولين والآخرين وايضا علم من سيرته المظهرة صلى الله عليه وسلم أنه حكان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدكم إلى الإنكار كل ذلك لكمال رحته وعظم اخلافه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان في المصاحي دون الكفر وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضي الله دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكورة فأنكر عليه فقال يا أمير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال منهي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسسيت وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطوح قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه ( ثبتك الله على هذه المقائد الصحيحة ) التي من تفصيلها ( ورزقك العمل بما يحب ويرضى ) وفي بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الأعمال قبل التوفيق عند الأشعري وأكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمین هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهب من ان القدرة مع الفعل وهو على ما صرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للأعمال الصالحات ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذهبتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطني والاتقياد القاي هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقييد خارجا وذلك التصديق كسبي اختياري اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري فلا اشكال فملى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصيب غيره بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق وقد صرفت ما فيه بل هو اهم من ان يكون في نفس التصديق ومن ان يكون في جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى • ولتختم الكلام بالإيمان • رجاء لدوامه لنا من الملك المنان • والحمد لله على الانعام • انه ولي كل انعام •



احمدك يا من توحد في جليل ذاته \* وتقدس في جليل صفاته \* وشهد بوحديته نظام  
مصنوعاته \* سبحانه ما اعظم شأنه \* وارفع سلطانه \* واجل برهانه \* اله احصى  
كل شيء علماً \* وقهر خلقه حكماً \* ووسعهم حِلماً \* واصلى واسلم على سيد ولد آدم  
محمد المجتبي المختار \* المصطفى المصطفى المبعوث بصحيح العقائد لاهل البرارى والقفار \*  
صلى الله عليه وعلى آله منار الهداية \* وصحابة كواكب الرواية وبدور الدراية (وبعد)  
فقد تم طبع هذه الحواشي المرغوبة احداها الحاشية المشتهرة بين الاخيار \* انتشار الشمس  
عند منتصف النهار \* للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلبوي مع شرحه  
المشهور بين الاشبال \* للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجلال \* والاخريان للفاضلين  
المدققين المولى المرجاني والمولى الخليلي \* كانهن الدر المنثور على محائف الوجبات  
والآل \* جعل الله مؤلفيها في الغرف الاعلى \* وحيث كانت لم تكن نسخها المتداولة  
المطبوعة قبل على هذا الترتيب \* مع كونها غير ساللة عن الخطأ والتفسير المريب \*  
وكان هذا الطبع الزاهر \* على هذا الشكل الباهر \* قد التزمه المطبعة العثمانية \* التي  
اشهرت بحسنها ومنافعتها للعامة في سائر البلاد العثمانية \* ابتغاء لنفع العموم \* وتسهيلاً  
على اهل العلم والفهم \* وقد صرفنا نحن فقه الحمد في تصحيح ما في هذه السطور \*  
غاية الجهد والاعتناء ونهية الوسع والاهتمام من غير فتور \* وهذا من جملة ما وفقنا  
الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضله العيم \* ولطفه الجسيم \* ونسئله جل اسمه ان يوفقنا  
لتصحيح امثالها من الكتب الدينية \* ويجعل هذه الخدمة الشريفة مقبولة لديه \* وذخراً  
لنا في دار النعيم \* وقد تصادف ختام طبعه \* وكال ينعه \* في العشر الاول للربيع الاول  
سنة ثمان عشرة وثلاثمائة بعد الالف

تمت

بايزيد درسا ملر ندن الحاج الحافظ  
احمد طاهر الفتوى رئيس المحققين  
في المطبعة العثمانية

احمد رفعت بن عثمان حلي  
القره حصارى المصحح  
في المطبعة العثمانية

علي رضا الاستانبولي  
المصحح في المطبعة  
العثمانية

محمد رمزي البابوردي  
المصحح في المطبعة  
العثمانية

مصطفى طاصم بن محمد  
الاردودي المصحح  
في المطبعة العثمانية

